ترجمه متن و شرح کامل

رسائل شیخ انصاری (ره)

به روش پرسش و پاسخ

جلد اول : کتاب القطع

استاد سمیعی

بسم الله الرحمن الرحیم

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ □ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ □ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ □چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ □چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

منـدرجات : ج. ۱. کتـاب القطع.- ج.۳. کتـاب‌الظن : المقصـدالثانی.- ج.۴ کتـاب‌الظن.- ج.۵. کتـاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصـدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه – اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شـرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

مقدّمه مؤلّف:

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه الذی دلّ علی وجوب وجوده افتقار الممکنات، و علی قدرته و علمه احکام المصنوعات، المتعالی عن مشابهۀ الجسمانیّات المنزّه بجلال قدسه عن مناسبۀ النّاقصات، نحمده حمدا یملأ اقطار الارض و السموات، و نشکره شکرا علی نعمه المتظاهرات المتواترات و نستعینه علی نبیّه محمّدا (ص) صاحب الآیات و البیّنات، المکمّل بطریقته و شریعته سائر الکمالات.

و علی آله الهادین من الشّبه و الضلالات، الذین اذهب اللّه عنهم الرّجس و طهّرهم من الزلات، صلاۀ تتعاقب علیهم، کتعاقب الآنات.

اهل دانش و صاحبان فضیلت و فن‌آوران اصول فقاهت می‌دانند که یکی از چهره‌های درخشان فقهی و اصولی و از نوابغ روزگار حضرت شیخ مرتضی انصاری رضوان الله تعالی علیه و یکی از کتابهای عظیم علم اصول که بسان نورافکنی قوی فرا راه عالمان و محققان قرار گرفته و آنان را به قعر اقیانوس احکام راهنمائی می‌کند کتاب فرائد الاصول (مشهور به رسائل) ایشان است که از ناحیه شاگردان ایشان و یا از جانب دیگر بزرگان حواشی و شروحی به زبان عربی و فارسی برآن نگاشته شده که هریک در جای خود دارای مزایا و ارزشهای غیر قابل تردیدی می‌باشد؛ لکن اینجانب به یاری خدای متعال و الطاف خفیّه امام زمان (عج) جهت تسریع در فهم مطالب و دست‌یابی به عمق مطالب و استفاده بهینه از زمان گذرا، روش پرسش و پاسخ را برگزیدم، و لذا پس از

ص: ۸

ترجمه‌ای که به اصل متن بسیار نزدیک است به طرح سؤالات از عین عبارات پرداخته و براساس محتوای متن به پاسخ آنها همت گماشتم و امیدوارم که مورد استفاده طلاب فاضل، دانش‌پژوهان و دانشگاهیان محترم قرار گیرد و لذا ذکر چند نکته در ابتدای کار لازم و ضروری است.

۱- مرجع ضمایر در متن، در ترجمه مشخص گردیده و لذا نیازی به تعیین آنها بطور مجزّا نمی‌باشد.

۲- در برخی موارد قبل از پرداختن به سؤالات متن، نکات و مطالبی را در رابطه با لغات و اصطلاحات توضیح داده‌ام.

۳- برخی پاسخها را جهت دست‌یابی به غرض اصلی در دو عبارت توضیح داده و از نظریات بزرگان استفاده کرده و مثال مناسب بحث را آورده‌ام.

۴- از آنجا که آدرس مطالب و نظریات در پاورقی‌های متن آمده است از تکرار آنها در شرح خودداری کرده‌ام.

۵- پژوهشگران و طلاب عزیز توجّه کنند که هر سؤال و پاسخ مربوط به آن را قدم به قدم در تطبیق با متن، مورد مطالعه قرار دهند

۶- از آنجا که (الانسان محلّ السّهو و النسیان)، هرکس به اشکال و ایرادی برخورد نمود به اینجانب تذکر داده تا در اصلاح آن اقدام شود.

در پایان وظیفه خود می‌دانم که از برادر مخلص جناب شریعتی مدیر محترم انتشارات خاتم الانبیاء که در طبع و نشر و تنظیم این کتاب متحمّل رنج و زحمت شده است، کمال قدردانی و تشکر را نموده و از خداوند متعال توفیق ایشان و عزّت و عظمت علمای اسلام را مسئلت دارم. بحقّ محمد و اله الطاهرین.

***

ص: ۹

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السّلام على محمّد و آله الطاهرين، و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين الى يوم الدّين.

اما بعد(۱) فاعلم أنّ المكلّف اذا التفت الى حكم شرعىّ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

فان حصل له الشكّ فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيّة الثابتة للشاک فى مقام العمل، و تسمّى بالاصول العمليّة.

و هى منحصرة فى الاربعة، لان الشكّ امّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا: (فالاول مجرى الاستصحاب، و الثانى إمّا أن يكون الشك فيه فى التكليف أم لا، فالاوّل مجرى أصالة البراءة و الثانى اما أن يمكن الاحتياط فيه أم لا)(۲) فالاوّل مجرى قاعدة الاحتياط، و الثانى مجرى قاعدة التخيير.

و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام فى كلّ واحد موكول الى محلّه.

فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثة: الاول فى القطع، و الثانى فى الظنّ، و الثالث فى الاصول العمليّة المذكورة التى هى المرجع عند الشكّ.

اما الكلام فى:

ترجمه:

اقسام مكلّف نسبت به حكم شرعى

بدان وقتی که مکلف به حکم شرعی فرعی توجه کند یا این است که برای او نسبت به آن (حکم شرعی) شک حاصل می‌شود یا قطع و یا ظن.

چنانچه برای او شک حاصل شود که محل رجوع هنگام شک، قواعد شرعیه کلیه‌ای است که در مقام عمل برای شاک ثابت است و اصول عملیه نامیده می‌شوند.

این قواعد شرعیه منحصر در چهار قسم‌اند. زیرا در هنگام شک یا حالت قبلی در نظر گرفته می‌شود یا نه.

فرض اول مجرای اصل استصحاب و فرض دوم؛ یا شک در آن از قبیل شک در تکلیف

۱- الى هنا أثبتناها من احدى النسخ التى بأيدينا.

۲- ما أثبتناه هو من احدى النسخ، و لكن العبارة فى بعض النسخ هكذا:« لان الشك اما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، و على الثانى فاما أن يمكن الاحتياط أم لا؛ و على الاول فاما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به؛ فالاول مجرى الاستصحاب، و الثانى مجرى التخيير، و الثالث مجرى أصالة البراءة، و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط» و فى بعض النسخ اتى بالعبارتين معا.

ص: ۱۰

است یـا نه صورت اول (شـک در تکلیف) مجرای اصالـۀ البـراءۀ است و صورت دوم نیز یـا احتیـاط در آن ممکن است و یـا ممکن نیست اگر احتیاط در آن ممکن بود مجرای قاعده احتیاط است و گرنه مجرای قاعده تخییر است.

و آنچه گفتیم رأی و نظر ماست در مجاری اصول چهارگانه. و حال آنکه در موارد و مجاری این اصول میان اصولیین اختلاف واقع شده که بحث کامل درباره هریک از این اصول به محل خودش واگذار شده است.

پس مطالب ما در سه مقصد بیان می‌شود.

مقصد اول: در قطع، مقصد دوم در ظن، مقصد سوم در توضیح اصول عملیه‌ای که گفته شد هنگام شک باید به آنها رجوع شود.

تشریح المسائل* مکلف بر چند نوع است؟

ج: بر چهار نوع است:

۱- مکلف مجتهد؛ ۲- مکلف غیر مجتهد؛ ۳- مکلف شأنی؛ ۴- مکلف فعلی.

* مراد از مکلف مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی است که خود با استفاده از طرق استنباط و منابع فقهی احکام مورد نیاز را به دست آورد.

* مراد از مکلف غیر مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی که قادر بر استنباط احکام نبوده و نیازمند رجوع به کارشناسی احکام دارد.

* مراد از مکلف در عبارت شیخ کدام‌یک از دو مکلف مذکور می‌باشد؟ و چرا؟

ج: مکلف مجتهد، زیرا بحث اصولی: اوّلا: پیرامون وظایف و تکالیف مجتهد است.

ثانیا: قطع و ظنّ و شک برای غیر مجتهد پدید نمی‌آید.

* مراد از مکلف شأنی چه کسی است؟

ج: شخص بالغ، عاقل و توانائی که شأنیت خطاب را دارد و لکن حالت التفات را ندارد

* مکلف شأنی در چه صورتی فعلی می‌شود؟

ج: در صورتی که از حالت غفلت خارج و متوجّه خطاب شود.

* مراد از مکلف فعلی چه کسی است؟

ج: فرد بالغ عاقل و توانائی که ملتفت و متوجّه است نه غافل

ص: ۱۱

* مراد شیخ از مکلف مجتهد در این مقام، مکلف شأنی است یا فعلی و چرا؟

ج: مکلّف شأنی است زیراکه:

مکلّف فعلی حالت التفات و توجّه را دارد و حال آنکه شیخ فرمود: «اذا التفت»

* التفات بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- اجمالی ۲- تفصیلی

* مراد از التفات اجمالی چیست؟

مراد علم اجمالی مجتهد است به اینکه فلان موضوع مورد توجّهش در اسلام دارای حکمی از احکام می‌باشد و لکن تفصیلا آن را نمی‌داند.

* مراد از التفات تفصیلی چیست؟

ج: این است که: مجتهد بعد از فحص در میان منابع و مدارک احکام درمی‌یابد که فلان امر حکم فلان موضوع است که این دریافت یا بصورت قطع است یا بصورت ظنّ و یا شک

* مراد شیخ از التفات در متن کدام‌یک از التفات اجمالی و تفصیلی است و چرا؟

ج: مراد التفات اجمالی می‌باشد زیراکه:

اگر التفات تفصیلی باشد، بعد الفحص بیش از یک حالت در آن متصوّر و متحقّق نیست و لکن در التفات اجمالی و قبل الفحص سه حالت برای مکلف متصوّر است و آن عبارت است از اینکه:

پس از کنکاش در منابع احکام یا قاطع می‌شود یا ظان و یا شاک.

* ظن بر چند قسم است؟

ج: اجمالا بر دو قسم است ۱- ظن معتبر ۲- ظن غیر معتبر

* چه تفاوتی میان ظن غیر معتبر و شک وجود دارد؟

ج: ۱- ظن غیر معتبر در حکم شک است عند المشهور

یعنی: دستورالعمل‌هایی که عند الشک محل رجوع مکلفین هستند، عند الظن غیر معتبر نیز محل رجوع می‌باشند.

۲- بعضی شک را اعم از شک متساوی الطرفین و ظن غیر معتبر می‌دانند

۳- بعضی هم شک را در معنای مستقل خودش در نظر می‌گیرند و ظن غیر معتبر را از نظر حکم به شک ملحق می‌سازند.

* چرا جناب شیخ برای بیان مجاری اصول عملیه دو عبارت آورده است؟

ج: زیرا عبارت اول جناب شیخ دارای اشکال است

* عبارت یا بیان اول شیخ در حصر اصول چهارگانه چه بود؟

ص: ۱۲

ج: فرمود، هنگـامی که در حکمی از احکـام یـا موضوعی از موضوعـات احکـام شـرعیه شـک می کنیم این شـک از دو حال خارج نیست.

۱- یا در این شک حالت سابقه در نظر گرفته می‌شود و شارع با توجه به آن حالت سابقه دستورالعملی را صادر می کند.

۲- یا حالت سابقه مورد نظر شارع نیست، خواه حالت سابقه داشته باشد و لحاظ نشود و خواه حالت سابقه نداشته باشد.

امّا:

نوع اول از شک، مجرای اصالهٔ الاستصحاب است چه احتیاط ممکن باشد و چه احتیاط ممکن نباشد.

و نوع دوم از شک نیز یا احتیاط در آن ممکن است یا اینکه احتیاط ممکن نیست.

حال:

شکی که در آن احتیاط ممکن نیست مجرای اصالهٔ التخییر است چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به

و شکی که در آن احتیاط ممکن است خود بر دو قسم است از جمله اینکه:

یا شک در اصل تکلیف است، یعنی: اصل الزام برای مکلّف مشکوک است

یا شک در مکلّف به است، یعنی: به اصل تکلیف علم اجمالی داریم و لکن متعلّق این تکلیف برای ما مشکوک می‌باشد که آیا این شیء است یا آن شیء؟

حال:

آنجا که شک در اصل تکلیف است محل جریان اصالهٔ البراءهٔ است

و آنجا که شک در مکلّف به است مجرای اصل برائت است.

* اشکال بیان فوق چیست؟

ج: این است که بنا به فرموده جناب شـیخ در موردی که احتیاط ممکن نباشـد بایـد به تخییر تمسک نمود چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به.

و حال آنکه موارد عدیده‌ای وجود دارد که احتیاط در آنها ممکن نیست ولی جای اصل برائت می‌باشند و نه تخییر.

* در تبیین اشکال فوق مواردی را مثال بزنید؟

۱- دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ و الاباحهٔ

یعنی: امر دایر است بین اینکه فلاـن شـیء واجب است یا حرام و یا مباح که در این صورت نظر مصـنّف حکم به برائت است و حال آنکه مقتضای عبارت تخییر می‌باشد، چون حالت

ص: ۱۳

سابقه لحاظ نشده و احتیاط هم ممکن نمی‌باشد

۲- مثل دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ و الاستحباب و الکراههٔ.

یعنی: امر دایر باشد میان اینکه فلان شیء واجب باشد یا حرام و یا مستحب که به فرموده شیخ جای تمسک به تخییر است و حال آنکه از نظر اصولیین محل جریان اصل برائت است.

۳- دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ:

یعنی: امر دایر باشد بین اینکه فلان شیء واجب یا حرام باشد که رأی و نظر شیخ در این موارد یا جریان برائت است و یا توقّف و حال آنکه لازمه عبارت در اینجا جریان تخییر است.

* دومین اشکال به عبارت اول شیخ چیست؟

ج: از عبارت شیخ برداشت می‌شود که برائت و احتیاط هر دو از مصادیق موارد ممکن الاحتیاط هستند و آنجا که احتیاط ممکن نباشد چه شک در تکلیف باشد و چه در مکلّف به باید قائل به تخییر شد و این بیان درست نمی‌باشد.

* به نظر شما کلام حق کدام است؟

ج: از آنجا که شک یا در تکلیف است یا در مکلف به باید بگوییم که:

اگر شک ما در تکلیف بود مجرای اصل برائت است مطلقا (چه احتیاط ممکن باشد چه نباشد.

و اگر شک ما در مکلف به باشد چنانچه احتیاط ممکن باشد، احتیاط وگرنه مجرای تخییر است.

پس احتیاط و تخییر از افراد شک در مکلّف به و برائت در مقابل آن دو می‌آید.

در نتیجه این بیان شیخ که برائت و احتیاط را در یک مقسم مشترک قرار داد و تخییر را در مقابل آنها، درست نمی‌باشد.

* پس مراد شیخ از عبارت (لانّ الشک امّا ان یلاحظ فیه الحالهٔ السابقهٔ ام لا) چیست؟

ج: اینست که: از آن اشکال قبلی (یعنی: تقریر بر حصر) رهایی یابد

و حاصل مطلب اینست که:

در هنگام شک یا حالت سابقه و حکم سابقه برآن لحاظ می‌شود یا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شک ملاحظه شد مجرای استصحاب است.

فی المثل:

شخصی هنگام دخول وقت ظهر در بقاء وضوئش شک می‌کند، اگر به زمان قبل از آن برگشت و حدوث وضوء را اعتبار نموده وظیفه‌اش اینست که

ص: ۱۴

بگوید وضوء باقی است، این حرکت را استصحاب گویند.

و اگر حالت سابقه در هنگام شک ملاحظه نشد، این شک یا در تکلیف است یا در مکلّف به. حال:

* اگر شک در تکلیف بود، احتیاط ممکن است و مجرای اصل برائت است.

فی المثل:

مکلّف شک دارد که آیا استعمال سیگار حرام است یا مباح که ترک آن سهل و مقدور است.

* و اگر شک در مکلّف به بود از دو حال خارج نیست؛ یا احتیاط در آن ممکن است یا نه؟

اگر احتیاط در شک در مکلّف به ممکن باشد مجرای قاعده احتیاط است

فی المثل:

۱- مکلّفی شک دارد که در روز جمعه نماز ظهر واجب است و جمعه مستحب یا بالعکس در اینجا؛ احتیاط آنست که، هر دو را بخواند.

۲- مکلّف شک دارد که وظیفه‌اش خواندن نماز قصر است یا تمام. در اینجا، احتیاط به اینست که، هر دو را بخواند.

و اگر احتیاط در شک در مکلّف به امکان نداشت مجرای اصل تخییر است.

فی المثل: مکلّف نداند، فلان عبادت، آیا واجب است یا حرام.

در اینجا، احتیاط ممکن نیست، بلکه از باب دوران بین المحذورین می‌باشد.

* چرا در عبارت (فامّا ان یحصل له الشک فیه او القطع او الظنّ) حالت مکلف ملتفت، محصور در امور سه‌گانه شده؟

ج: زیرا هنگام توجّه، یا اعتقاد به حکم در او حاصل است یا که نیست، اگر اعتقاد به حکم در او حاصل است، یا این اعتقاد بدون احتمال خلاف است که او قاطع است و اگر اعتقاد به حکم در او حاصل است و لکن مقرون با احتمال خلاف است، که او ظانّ است.

* مراد شیخ از قواعد شرعیه در عبارت (فالمرجع فیه هی القواعد الشرعیّة) چیست؟

ج: اینست که: محلّ رجوع برای احکام و چاره‌جوئی در حالت شک همه اصول و قواعد مربوطه مطرح است یعنی اعم است از استعمالات متعارفه در اصول.

حاصل مطلب اینکه: اصول عملیه، از قبیل برائت، تخییر و احتیاط عقلی نیز در آن داخل‌اند.

* مراد از عبارت (و تسمّی بالاصول العملیة ...) چیست؟

ج: بیان وجه تسمیه اصول عملیه است که شیخ آن را تبیین نفرموده است.

ص: ۱۵

* وجه تسمیه این قواعد به اصول عملیه چیست؟

ج: اینست که: این قواعد، صرفا وظیفه شاک را در مقام عمل بیان می‌کنند چه مکلّف را به واقع برسانند یا نه.

* پس دلیلی که با بیان وظیفه جاهل، او را به واقع می‌رساند چه نام دارد؟

ج: اماره و دلیل اجتهادی نام دارد.

* مراد از اصول موضوعیه چیست؟

ج: مراد اصولی می‌باشد که جهت احراز موضوعات خارجی بکار گرفته می‌شود مثل: اصالهٔ الصحهٔ و ...

* حال بفرمایید جناب شیخ اعظم برای فرار از آن اشکال (نفر بر حصر) عبارت بعد را چگونه بیان نمود؟

ج: فرموده است که:

یا حالت سابقه در هنگام شک لحاظ می‌شود یا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شک لحاظ شد مجرای استصحاب است

اگر حالت سابقه در هنگام شک ملاحظه نشد این شک یا در تکلیف است و یا در مکلف به اگر شد در تکلیف بود مجرای اصل برائت است

حال:

و اگر شک در مکلف به بود از دو حال خارج نیست یا احتیاط در آن ممکن است یا نه

اگر احتیاط در شک در مکلف به ممکن باشد مجرای قاعده احتیاط است.

و اگر احتیاط در شک در مکلف به امکان نداشت مجرای اصل تخییر است.

ص: ۱۶

(المقصد الاول) فی القطع فنقول:

لا اشكال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا، لانّه بنفسه طریق الی الواقع، و لیس طریقیّته قابلة لجعل الشارع اثباتا و نفیا.

و من هنا یعلم انّ اطلاق الحجّة علیه لیس كاطلاق الحجّة علی الامارات المعتبرة شرعا، لانّ الحجّة عبارة عن الوسط الّذی به یحتجّ علی ثبوت الاكبر للاصغر، و یصیر واسطة للقطع بثبوته له- كالتغیّر لاثبات حدوث العالم- فقولنا: الظنّ حجّة، او فتوی المفتی حجّة، یراد به كون هذه الامور أوساطا لاثبات احكام متعلّقاتها، فیقال: هذا مظنون الخمریّة، و كلّ مظنون الخمریّة یجب الاجتناب عنه. و كذلك قولنا: هذا الفعل ما أفتی المفتی بتحریمه او قامت البیّنة علی كونه محرّما، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع، لانّه اذا قطع بوجوب شیء فیقال: هذا واجب، و كلّ واجب یحرم ضدّه او یجب مقدّمته.

و كذلك العلم بالموضوعات، فاذا قطع بخمریّة شیء فیقال: هذا خمر، و كلّ خمر یجب الاجتناب عنه، و لا یقال: انّ هذا معلوم الخمریّة، و كلّ معلوم الخمریّة حكمه كذا، لانّ احكام الخمر انّما تثبت الخمر، لا لما علم انّه خمر.

و الحاصل انّ كون القطع حجة غیر معقول، لانّ الحجة ما یوجب القطع بالمطلوب، فلا یطلق علی نفس القطع.

هذا كلّه بالنسبة الی حكم متعلّق القطع- و هو الامر المقطوع به- و أمّا بالنسبة الی حكم آخر فیجوز أن یكون القطع مأخوذا فی موضوعه، فیقال: انّ الشیء المعلوم- بوصف كونه معلوما- حكمه كذا، و حینئذ فالعلم یكون وسطا لثبوت ذلك الحكم و ان لم یطلق علیه الحجّة (اذ المراد بالحجّة فی باب الادلّة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلّقه شرعا، لا لحكم آخر) كما اذا رتّب الشارع الحرمة علی الخمر المعلوم كونها خمرا لا علی نفس الخمر، و كترتّب وجوب الاطاعة عقلا علی معلوم الوجوب لا الواجب الواقعیّ.

و بالجملة، فالقطع قد یكون طریقا للحكم و قد یكون مأخوذا فی موضوع الحكم.

ترجمه:

مقصد اول: قطع و احکام آن

اشاره

در لزوم پیروی از قطع و عمل بر مبنای آن تا زمانی که وجود داشته باشد اختلافی وجود ندارد، زیرا که قطع به‌خودی‌خود طریق به واقع است، و طریق بودنش از حیث اثبات و نفی قابل جعل شارع نمی‌باشد. و از اینجا معلوم می‌شود که اطلاق حجت بر قطع مانند اطلاق

ص: ۱۷

حجت بر امارات معتبره شرعی نمی‌باشد، زیرا حجت عبارت است از:

حد وسطی که به‌واسطه آن استدلال می‌شود بر ثبوت اکبر برای اصغر، مضاف بر اینکه واسطه قطع به ثبوت اکبر واقع می‌شود مثل: (تغییر) نسبت به اثبات (حدوث) عالم.

پس از این سخن ما که: ظن یا بینه یا فتوای مفتی، حجت است، اراده می‌شود که این امور حد وسط برای اثبات احکام متعلّقات خود هستند، در نتیجه گفته می‌شود که:

هذا مظنون الخمريّة و كلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه و كلّ ما كان كذلك فهو حرام.

و این امر در قطع برخلاف آن است، زیرا هنگامی که به وجوب چیزی قطع حاصل می‌شود گفته می‌شود که:

«هذا واجب: و کل واجب یحرم ضده یا یحب مقدمته»

و همچنین است علم و قطع به نفس موضوعات و لذا اگر قطع حاصل شود به خمر بودن چیزی گفته می‌شود:

«هذا خمر و کل خمر یحب الاجتناب عنه» و گفته نمی‌شود که «ان هذا معلوم الخمریه و کل معلوم حکمه کذا» زیرا احکام خمر برای نفس خمر ثابت شده‌اند نه برای خمر معلوم.

حاصل کلام آنکه:

حجت بودن قطع طریقی معقول نیست زیرا که حجت دلیلی است که علت حصول قطع به مطلوب می‌شود، لذا اطلاق حجت بر نفس قطع درست نمی‌باشد.

تمام این مطلب که (قطع در موضوع حکم اخذ نشده و حد وسط برای آن قرار نمی‌گیرد) نسبت به متعلق قطع است که امر مقطوع به است.

اما نسبت به حکم دیگری (که متعلق آن نباشد) جایز است که قطع در موضوعش اخذ شود پس گفته می‌شود که: شیء معلوم به وصف معلوم بودن حکمش چنین است و در این صورت اینست که قطع حد وسط برای ثبوت آن حکم می‌باشد.

و اگر (در این فرض نیز) بر قطع اطلاق حجت نمی‌شود (چه آنکه مراد و مقصود از حجت در باب ادله آنست که، وسط برای ثبوت احکام متعلق خودش واقع شود نه حکم دیگر)

همان‌طور که شارع مقدس حکم به حرمت را بر خمر معلوم مترتب نموده از آن جهت که خمر است نه بر نفس خمر و مانند اینکه، وجوب اطاعت را بر معلوم الوجوب جعل نموده نه بر واجب واقعی.

خلاصه کلام اینکه:

قطع گاهی برای حکم، طریق و گاهی در موضوع آن حکم اخذ می‌شود.

ص: ۱۸

تشریح المسائل* به‌طور کلی در این مقصد چه بخش‌هایی پیرامون قطع و اقسام و احکام آن وجود دارد؟

ج: پنج مطلب مهم، چهار تنبیه دقیق.

* مقدمهٔ بفرمایید هریک از مفاهیم قطع، ظن و شک به حکم شرعی تعلق می گیرند یا به موضوع آن؟

ج: گاهی به‌طور مستقیم به خود حکم شرعی تعلق می گیرند و گاهی به موضوع حکم شرعی.

* مراد از این بحث، تعلق هریک از اصطلاحات سه گانه به حکم شرعی است یا موضوع آن؟

ج: مراد از بحث تعلق هریک از این اصطلاحات به حکم شرعی است.

* در تبیین تعلق اصطلاحات فوق به حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه ما قطع به وجوب یا ظن به وجوب و یا شک در وجوب و یا حرمت پیدا کنیم.

* در تبیین تعلق هریک از اصطلاحات مذکور به موضوع حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثلا ما قطع پیدا می کنیم که فلان مایع خمر است و یا اینکه مظنون به خمریت آن می‌شویم.

* در چه زمانی پیروی نمودن از یک حکم واجب است؟

ج: زمانی که به آن حکم و یا موضوعی از موضوعات آن حکم قطع حاصل شود.

* آیا پیروی از یک حکم بعد از حصول قطع همیشگی است؟

ج: مادامی که قطع باقی است پیروی از آن واجب است و الا فلا

* حاکم به وجوب متابعت از حکم چه کسی است؟

ج: اگر مورد از مستقلات عقلیه باشد مثل مورد مزبور، حاکم به وجوب متابعت، عقل است.

* حکم عقل به وجوب متابعت بر چه اساسی است؟

ج: بر این اساس است که قطع طریق به واقع است چون واقع را به تمامه به مکلف نشان می‌دهد.

* مرادتان از مشاهده واقع به تمامه چه می‌باشد؟

ج: یعنی مکلف، مصلحت ملزمه و یا مفسدهٔ لازم الاحتراز را درک می کند و حالت منتظره‌ای برای او باقی نمی‌ماند و لذا قاطعانه حکم به امتثال و یا احتراز می‌نماید.

* آیا طریقیت قطع به‌سوی واقع مجعول به جعل شارع است؟

ج: خیر، طریقیتش به‌سوی واقع ذاتی است و مجعول کسی نمی‌باشد.

* پس طریقیت چه اموری مجعول به جعل شارع است؟

ج: ظنون معتبره، زیرا در مورد آنها فرمود است (نزّله منزلهٔ العلم)

ص: ۱۹

* آیا طریقیت عین ذات علم است یا از لوازم ذات علم؟

ج: العلم ذات ثبت له الانکشاف

* آیا طریقیت از علم قابل انفکاک است؟

ج: خیر، چون عاقلانه نیست که قطع بیاید لکن طریقیت نداشته باشد.

* این عبارت اصولیین در مورد قطع که می‌گویند: (لا تناله ید الجعل نفیا و اثباتا) به چه معناست؟

ج: یعنی دست جعل و اعتبار از دامان قطع کوتاه است چه اثباتا و چه نفیا

* چرا نمی‌توان طریقیت را برای قطع جعل نمود؟

ج: چون ذاتی قطع است، اصلا قطع خود طریقیت است و دادن طریقیت به قطع تحصیل حاصل است و آن‌هم محال است.

* چرا نمی‌توان طریقیت را از قطع سلب نمود؟

ج: چون سلب طریقیت از قطع مستلزم تناقض است اولا و مستلزم سلب الشیء عن نفسه می‌باشد ثانیا و این هر دو از محالات‌اند.

* حاصل مطالب فوق در پاسخ به سؤالات چیست؟

ج: این است که «لا اشکال فی وجوب متابعهٔ القطع ما دام موجودا»

* بحث اصولیین پیرامون قطع مطابق با واقع است یا اعم از آن؟

ج: پیرامون مطلق القطع است چه این قطع مطابق با واقع باشد چه نباشد.

* معنای کلمه حجت در استعمالات مختلف اصولیین چیست؟

به معنای:

۱- وجوب متابعت

۲- طریق الی الواقع

۳- معذور بودن هنگام خطا

۴- منجز بودن للواقع عند الاصابهٔ

۵- ما به یحتج علی الغیر

۶- قیاس منطقی

۷- حد وسط در قیاس

۸- هر چیزی که متعلقش را ثابت می‌کند و به درجه قطع نمی‌رسد.

* کدام‌یک از معانی فوق بر قطع و کدام‌یک بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می‌شود؟

ج: پنج معنای اول هم بر قطع و هم بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می‌شود.

* کدام‌یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ص: ۲۰

ج: از نظر شیخ اعظم معنای هفتم، معنای حجت در اصطلاح اصولی است یعنی حد وسط در استدلال، زیرا به واسطه آن اکبر برای اصغر ثابت می‌شود.

* به نظر شما کدام‌یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ج: از آن جهت که معنای هفتم و هشتم تفاوت ماهوی ندارند هر دو می‌توانند معنای حجت در اصطلاح اصولی باشند.

* لب اللباب نظر شیخ در معنای حجت چیست؟

ج: این است که حجت در اصطلاح اصولی عبارت است از حد وسطی که، حکمی به واسطه آن برای موضوعی اثبات می‌کنیم.

* مراد از قطع به نتیجه چیست؟

ج: مراد از قطع به نتیجه، همان ثبوت الحکم للموضوع است و حد وسط واسطه در این قطع می‌باشد.

* آیا حجت به معنای حد وسط بر امارات ظنیه معتبره اطلاق نمی‌گردد و چرا؟

ج: چرا اطلاق می‌گردد زیرا امارات ظنیه نیز واسطه می‌شوند در اثبات احکام برای موضوعاتشان.

* شیخ اعظم در تبیین وساطت امارات ظنیه در اثبات احکام برای موضوعاتشان چه مثالی آورده است؟

ج: فی المثل می‌گوید:

هذا مظنون الخمریهٔ (چون بینه بر خمریت آن ظن‌آور است) صغری

و کلّ مظنون الخمریهٔ حرام کبری

فهذا حرام نتیجه

* نقش (ظن) در قیاس فوق چیست؟

ج: واسطه است برای اثبات وجوب اجتناب از خمر مظنون.

* چه نتیجه‌ای از قیاس فوق حاصل می‌شود؟

ج: اینکه اطلاق حجت بر ظن جایز است.

* جناب شیخ در وساطت امارات، در باب احکام چه مثالی آورده است؟

مثال اول: اگر مکلف از طریق ظن معتبر صاحب ید ظن پیدا نمود که فلان مایع خمر است قیاس زیر را شکل می‌دهد.

هذا الفعل (خوردن گوشت خرگوش) ممّا أفتی المفتی علی تحریمه صغری

و کلّ ما أفتی المفتی بتحریمه فهو حرام کبری

فهذا حرام فیجب الاجتناب عنه نتیجه

ص: ۲۱

* حد وسط در استدلال فوق چیست و چه نتیجه‌ای از آن می گیرید؟

ج: فتوای مفتی: که حرمت تناول گوشت خرگوش را اثبات می کند.

در نتیجه: اطلاق حجت بر فتوی اطلاق حقیقی است.

مثال دوم: اگر مکلف بینه و دلیل ظنی بر حرمت امری پیدا نمود قیاسی به شکل زیر سروسامان می‌دهد.

كه هذا الفعل ممّا قامت البيّنة على كونه محرما صغرى

و كلّ فعل يكون كذلك فهو حرام كبرى

فهذا حرام فيجب الاجتناب عنه نتيجه

* حد وسط در استدلال فوق کدام عبارت است؟

ج: بینه: زیرا واسطه است برای اثبات حکم تحریم نسبت به متعلّقش که فعل کذایی باشد پس اطلاق حجت بر این بینه و دلیل ظنی درست است.

* مراد از عبارت (و هذا بخلاف القطع لانه) چه می‌باشد؟

ج: در مثال‌های شیخ اماره ظنیه (از قبیل بینه در موضوعات و فتوای مفتی) برای اثبات حرمت یا نجاست موضوعاتشان، حد وسط واقع شدند یعنی این امارات واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شدند.

و حال آنکه، حجت به این معنا بر قطع اطلاق نمی‌شود، بلکه در باب قطع خود واقع را آورده و حکم را روی آن سوار می کنیم.

* چرا مطلب فوق را ادعا می کنید؟

ج: زیرا هنگامی که به وجوب موضوعی قطع حاصل می کنیم نباید بگوییم

هذا معلوم الوجوب

كلّ معلوم الوجوب يجب مقدّمته

فهذا يجب مقدّمته

یا اینکه

هذا معلوم الوجوب

و كلّ معلوم الوجوب يحرم ضدّه

فهذا يحرم ضدّه

بلکه باید بگوییم که:

۱- هذا واجب

و كلّ واجب يجب مقدّمته (مبنی بر اینکه مقدمه واجب واجب می‌باشد)

فهذا يجب مقدمته

۲- هذا واجب

و كلّ واجب يحرم ضدّه (مبنی بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّش می‌باشد)

فهذا يحرم ضدّه

ص: ۲۲

* اگر در باب موضوعات به نفس موضوعی (مثلا: خمر بودن یک مایع) قطع و یقین حاصل نمودیم چه باید بگوییم؟

ج: باید بگوییم

۳- هذا خمر

و کلّ خمر حرام

فهذا حرام

و نباید بگوییم

هذا معلوم الخمريّة

و کلّ معلوم الخمريّة حرام

فهذا حرام و يجب اجتنابه

نکته: در قیاس‌های ۱ و ۲ و ۳ متعلق قطع (یعنی: واجب و خمر) حد وسط قرار گرفته‌اند بدون اینکه نامی از قطع برده شود.

* حاصل مطلب: چیست؟

ج: این است که؛ قطع طریقی (چه در احکام و چه در موضوعات) هنگامی که به امری تعلق گرفت، متعلق را حد وسط قرار داده و قیاس را به شکل‌های مزبور تشکیل می‌دهیم.

به‌خلاف امارات جعلی و تنزیلی (مثل: ظنّ معتبر یا فتوای مفتی و یا شهادت بيّنه) که بعد از تعلق گرفتن آنها به موضوع یا حکمی، از خود آنها در تشکیل قیاس استفاده می‌گردد و آنها را حد وسط قرار می‌دهیم. همان‌طور که در شکل‌های بالا ملاحظه شد.

* چرا در مثال دوم (قیاس ۳) نفس خمر را حد وسط قرار داد نه معلوم الخمرية را؟

ج: به جهت آنکه، حکم به وجوب اجتناب و سایر احکام از قبیل نجاست و عدم مالیت و ... برای نفس خمر ثابت شده است نه برای معلوم الخمريه.

و لذا وجهی ندارد که در حد وسط، قطع را جزء موضوع بیاورد.

* مراد شیخ از عبارت (تثبيت للخمر لا لما علم انّه خمر) در متن چیست؟

ج: اینست که: قطع واسطه اثبات اکبر برای اصغر واقع نمی‌شود و لکن ظن واسطه در اثبات واقع می‌شود

زیرا اگر قطع بخواهد واسطه اثبات قرار بگیرد دو تالی فاسد دارد و حال آنکه، این تالی فاسدها در وساطت مظنه پیش نمی‌آید.

* اولین تالی فاسدی که هنگام وساطت قطع حاصل می‌شود چیست؟

ج: ایجاد دور است که آن‌هم امر باطل و محالی است.

توضیح: چونکه احکام شرعیه مثلا (حرمت) برای عناوین واقعیه (مثلا ذات خمر) ثابت می‌باشند و به ملاحظه وجود واقعی آنها جعل شده‌اند بدون اینکه قطع و یا جهل مکلف در اصل ثبوت حکم برای موضوع دخالت داشته باشد جز در تنجّز حکم؛

اگر علم در جعل آنها مدخلیت داشته باشد مستلزم دور خواهد شد و این امر باطلی است.

ص: ۲۳

نتیجه اینکه:

اگر عبارات (و کل مقطوع الوجوب یجب مقدمته) و (کلّ مقطوع الخمریّهٔ یحرم) به عنوان کبرای قیاس باطل می‌باشند، به خاطر اینست که:

شارع مقدس مقطوع الخمریّه و مقدمه معلوم الوجوب را تحریم و یا واجب نکرده، بلکه خمر واقعی را حرام کرده و یا مقدمه واجب واقعی را واجب نموده است.

* آیا این نظر شیخ که اگر ظن واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شود تالی فاسد فوق را ندارد درست است؟

ج: خیر، زیرا در موردی هم که ظن واسطه شده و در کبرای قیاس گفته شود که:

و کل مظنون الخمریه حرام، این هم سخن باطلی است چرا که شارع مقدس خمر واقعی را حرام کرده است نه مظنون الخمریه را.

* مراد شیخ از عبارت (انّ کون القطع حجّهٔ غیر معقول) چیست؟

ج: بیان دومین تالی فاسد از وساطت قطع در اثبات اکبر برای اصغر است.

توضیح: بر مبنای آن معنایی که شیخ از حجت نمود، اطلاق حجت بر قطع معقول نمی‌باشد زیرا از نظر ایشان حجت عبارت بود از آن حد وسطی که به واسطه آن قطع به مطلوب پیدا می‌کردیم و در تبیین مطلب این مثال را فرمود که:

العالم متغیر

کل متغیر حادث

فالعالم حادث

حال، ما به‌واسطه (تغیّر) است که به حدوث عالم قطع و یقین پیدا می‌کنیم و لذا چگونه می‌شود که حجت را بر خود قطع اطلاق نمود.

آنچه قابل توجه است این است که، بعد از تعلق قطع به آن حکم ثابت، آن حکم به مرحله تنجّز می‌رسد.

* مگر اساسا بعد از حصول قطع نیازی به تشکیل قیاس و ترتیب آن می‌باشد؟

ج: خیر، نیازی نبوده و ترتیب آن امر معقولی نمی‌باشد چرا که مستلزم تحصیل حاصل است.

* چرا ترتیب قیاس بعد از حصول قطع مستلزم تحصیل حاصل است؟

ج: زیرا ترتیب قیاس به منظور دست‌یابی به قطع است و حال آنکه قطع قبلا حاصل شده است.

* اماره در اصطلاح اهل اصول به چه معناست؟

ص: ۲۴

ج: در اصطلاح اصولیین دلیلی است که در موضوعات و برای نشان دادن آن‌ها اقامه می‌شود مثل (ید)، (اقرار)، (شهادت عدلین)، (سوق المسلمین)، (ظنون معتبره).

* به نظر شما تفاوت بارز (حجت) و (قطع) در چیست؟

ج: حجت واسطه در ثبوت احکام برای موضوعات است و قطع کاشف از ثبوت این احکام برای آن موضوعات یعنی نشان می‌دهد که فلان حکم واقعی مربوط به فلان موضوع است.

نکته: قطع در ثبوت احکام واقعیه‌ای که تابع مصالح و مفاسد نفس الأمریهٔ هستند و به اقتضای این مصالح و مفاسد برای آن موضوعات ثابت می‌باشند، هیچ نقشی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (فالقطع قد یکون طریقا للحکم) در متن چیست؟

ج: مراد قطع طریقی است و آن در موردی است که حکم (وجوب یا حرمت و یا ...) در لسان دلیل به نفس واقع تعلق گرفته باشد. مثل یحرم الخمر یا حرّمت علیکم المیتهٔ و ... یعنی قطع صرفا یک راهی است به‌سوی واقع و هیچ‌گونه خصوصیت و موضوعیتی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (و قد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم) در متن چه می‌باشد؟

ج: مراد ملاحظه قطع است در لسان دلیل به عنوان تمام الموضوع یا جزء الموضوع به عبارت دیگر:

خود صفت قطع از آن جهت که صفتی از صفات نفس است در مقابل دو صفت ظن و شک، در موضوع حکم شرع دخالت دارد، یعنی حکم شرع دایر مدار حالت قطع است.

* مراد از جزء الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که در وجوب اطاعت و حرمت مخالفت حکم، دو امر دخالت دارد از جمله:

۱- تحقّق قطع ۲- تعلّق قطع به واقع

فی المثل بگوید: یجب الاجتناب عن معلوم البولیهٔ منتهی قطع را به عنوان اینکه صفت راجح و حالت مطلوبی در نفس انسان است اعتبار می‌کنند.

* مراد از تمام الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که وجوب امتثال و حرمت مخالفت حکم، تنها به تحقق قطع می‌باشد اعم از اینکه، متعلق قطع مطابق واقع باشد یا نه به عبارت دیگر، خود قطع را صرفا موضوع حکم قرار دادن است لکن به اعتبار اینکه سبب رساندن به واقع است.

ص: ۲۵

الفرق بین القطع الطریقیّ و الموضوعیّ ۱- ثم ما کان منه طریقا لا یفرّق فیه بین خصوصیّاته من حیث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه، اذ المفروض کونه طریقا الی متعلّقه، فیترتّب علیه أحکام متعلّقه، و لا یجوز للشّارع أن ینهی عن العمل به، لانّه مستلزم للتناقض.

فاذا قطع کون مائع بولا، من ایّ سبب کان، فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه، لانّ المفروض أنه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری، أعنی قوله: «هذا بول، و کلّ بول یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه». فحکم الشّارع بانّه لا یجب الاجتناب عنه مناقض له، الّا اذا فرض عدم (کون النجاسهٔ و وجوب الاجتناب) من أحکام نفس البول، بل من أحکام ما علم بولیّته علی وجه خاص من حیث السّبب او الشّخص او غیرهما، (فخرج العلم حینئذ عن کونه طریقا) فیکون مأخوذا فی الموضوع. و ما کان منه (موضوعا) حکمه أنّه یتّبع فی اعتباره مطلقا او علی وجه خاص دلیل ذلک الحکم الثّابت الذی اخذ العلم فی موضوعه.

ترجمه:

(فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی)

۱- سپس قطعی که طریق است (در رسیدن به حکم) بین خصوصیاتش از جهت قاطع یا مقطوع یا اسباب حصول قطع و ازمان (تحقق قطع) فرقی نمی‌باشد زیرا فرض این است که چنین قطعی راه رسیدن به متعلّقش می‌باشد در نتیجه، احکام متعلّق برآن مترتّب می‌شود و جایز نیست (که در چنین صورتی) شارع مقدس از عمل به آن نهی بفرماید چرا که چنین نهی مستلزم تناقض در کلام خود شارع است.

پس وقتی مکلف قطع پیدا نمود که یک مایع بول است (از هر سببی که باشد) برای شارع جایز نیست که حکم به عدم نجاست آن (بول) یا عدم وجوب اجتناب از آن (بول) نماید. زیرا فرض این است که به مجرد دست‌یابی به قطع، صغری و کبری قیاس برای او حاصل می‌شود و می گوید:

(این بول است، هر بولی واجب الاجتناب است، پس از این بول نیز باید اجتناب کرد) و لذا حکم شارع به اینکه اجتناب (از آن بول) واجب نیست با نتیجه قیاس متناقض است.

مگر فرض شود که، نجس بودن و وجوب اجتناب، از احکام خود بول نبوده، بلکه از احکام معلوم البولیهٔ (یعنی: قطع) باشند که (آن قطع) به طرز مشخصی از حیث سبب یا شخص یا غیر این دو (مثل قاطع، مقطوع و زمان) حاصل شده باشد که در این فرض، قطع در موضوع حکم اخذ شده و حکم آن (قطع موضوعی) این است که امتثال می‌شود از حیث معتبر بودن

ص: ۲۶

(حکم موضوعی) بدون لحاظ خصوصیت (از جهت قاطع و مقطوع و سبب و زمان قطع) یا در صورت خاصی دلیل آن حکم ثابتی که قطع (علم) در موضوع آن اخذ شده.

۲- فقد یدلّ علی ثبوت الحکم لشیء بشرط العلم به مطلقا بمعنی انکشافه للمکلّف من غیر خصوصیّهٔ للانکشاف.

کما فی حکم العقل بحسن إتیان ما قطع العبد بکونه مطلوبا لمولاه، و قبح ما یقطع بکونه مبغوضا، فانّ مدخلیّهٔ القطع بالمطلوبیّهٔ او المبغوضیّهٔ فی صیرورهٔ الفعل حسنا او قبیحا عند العقل لا یختصّ ببعض أفراده.

و کما فی حکم الشّرع بحرمهٔ ما علم أنّه خمر او نجاسته بقول مطلق، بناء علی أنّ الحرمهٔ و النجاسهٔ الواقعیتین انما تعرضان مواردهما بشرط العلم، لا فی نفس الامر، کما هو قول بعض(۱).

ترجمه: ۲- پس گاهی (دلیل) دلالت دارد بر ثبوت حکم برای موضوعی به شرط تحقق علم (نسبت به آن موضوع) یعنی آشکار شدن موضوع برای مکلف بدون دخالت خصوصیتی در این آشکار شدن.

مثل: حکم عقل به حسن امتثال امری که عبد قطع پیدا نموده که آن (امر) مطلوب مولا است و قبح ارتکابش (امری را) که قطع پیدا نموده آن امر مبغوض و مکروه مولا است چه آنکه دخالت قطع در مطلوبیت یا مبغوضیت در اینکه فعل را از نظر عقل حسن یا قبیح کند اختصاص به برخی از افراد آن (قطع) ندارد.

همان‌طور که در حکم شارع به حرمت خمر معلوم و نجاستش بدون هر قید و شرطی مبنی بر اینکه، حرمت و نجاست واقعی بر موارد و موضوعات خود (مشروط به علم) عارض شوند نه بر نفس الامر (یعنی بر موضوعات واقعی بدون دخالت علم) چنانچه بعضی علما علم را دخیل دانسته‌اند.

۳- و قد یدلّ دلیل ذلک الحکم علی ثبوته لشیء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ او شخص خاصّ، مثل ما ذهب الیه بعض الاخباریّین من عدم جواز العمل فی الشّرعیّات بالعلم الغیر الحاصل من الکتاب و السنهٔ، کما سیجیء(۲)، و ما ذهب الیه بعض من منع عمل القاضی بعلمه فی حقوق اللّه تعالی(۳).

۱- کالمحدّث البحرانی، راجع الحدائق، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲- فی التنبیه الثانی.

۳- ذهب الیه ابن الجنید کما فی الانتصار، ص ۲۳۷.

ص: ۲۷

ترجمه: ۳- و گاهی (دلیل آن حکم) دلالت دارد بر ثبوت آن (حکم) برای موضوعی به شرط حصول قطع به آن (شیء) از سبب خاص یا شخص معینی مثل قول اخباریین به عدم جواز عمل در شرعیات به علمی که از کتاب و سنت حاصل نشده، کما سیأتی ان شاء اللّه.

و مثل آنچه بعضی از فقها فرموده‌اند که قاضی در حقوق اللّه نمی‌تواند به علم خود عمل کند.

۴- و أمثلهٔ ذلک بالنسبهٔ الی حکم غیر القاطع کثیرهٔ، کحکم الشارع علی المقلّد بوجوب الرجوع الی الغیر فی الحکم الشرعیّ اذا علم به من الطّرق الاجتهادیّهٔ المعهودهٔ. لا- من مثل الرّمل و الجفر، فانّ القطع الحاصل من هذه و ان وجب علی القاطع الاخذ به فی عمل نفسه، الّا انّه لا یجوز للغیر تقلیده فی ذلک و کذلک العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غیر الامامیّ من الطّرق الاجتهادیّهٔ المتعارفهٔ، فانّه لا- یجوز للغیر العمل بها؛ و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ لا من الحدس، الی غیر ذلک.

ترجمه: ۴- و مثال‌های قطع (موضوعی) نسبت به (حکم) غیر قاطع بسیار است.

مانند: حکم شارع بر شخص مقلد در وجوب رجوعش به کسی که از طرق اجتهادی متعارف (یعنی از راه کتاب، سنت، عقل و اجماع) بدان حکم علم یافته است نه از طریق رمل و جفر، چرا که علم حاصل از رهگذر این امور اگرچه در حق خود قاطع حجت است و در عمل فردیش واجب است که آن قطع را اخذ کند و لکن برای دیگران جایز نیست که در آن (حکم یا احکام) از او تقلید کنند.

همین‌طور است علمی که برای مجتهد فاسق یا غیر شیعی از طریق اجتهاد متعارف حاصل می‌شود که دیگری حق ندارد به آن (حکم مجتهد فاسق) عمل کند و مثل حکم نمودن شارع بر حاکم و قاضی که به خبر عادل در صورتی عمل نماید که از راه حس آن را به دست آورده نه از راه حدس و گمان و غیر این موارد و امثله.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (خصوصیاته) در متن چیست؟

ج: افراد و مصادیق قطع

* مراد از عبارت (من حیث القاطع) در متن چیست؟

ج: این است که قاطع مجتهد باشد یا عامی فرقی نمی‌کند

ص: ۲۸

* مراد از عبارت (مقطوع به) در عبارت چیست؟

ج: این است که آنچه بدان قطع حاصل می‌شود فرقی نمی‌کند که موضوع خارجی باشد مثل بول و خمر یا که حکم شرعی باشد مثل وجوب طهارت و حرمت شرب.

* مراد از عبارت (اسباب القطع) در متن چیست؟

ج: یعنی در اعتبار قطع شرط نیست که از سبب خاصی حاصل شود، بلکه از هر سببی که حاصل شود حجت می‌باشد.

* مراد از عبارت (ازمانه) در متن چیست؟

ج: یعنی اعتبار قطع منوط به زمان خاصی نمی‌باشد و لذا چه در حال اختیار و چه در وقت اضطرار هرکدام حاصل شود حجت است.

* مراد از عبارت (الا اذا فرض عدم کون النجاسهٔ و ...) در متن چیست؟

ج: این است که اگر فرض کنیم که: نجاست و وجوب اجتناب از احکام خود بول نباشد تا قطعی هم که حاصل می‌شود طریقی نباشد بلکه نجاست و وجوب اجتناب از احکام معلوم البولیهٔ باشد، در اینجا قطع حاصل موضوعی است. حال حکم قطع موضوعی به خلاف حکم قطع طریقی است.

یعنی این گونه نیست که قطع موضوعی از هر راهی و در هر شخصی و در هر زمانی و از هر سببی به دست آمد معتبر بوده و حجت باشد خیر باید آن دلیلی را که قطع به حکم را در موضوع آن اخذ نموده ملاحظه کرد و دید قطع را چگونه ملاحظه کرده آیا مثل قطع طریقی به طور مطلق و بدون لحاظ خصوصیتی به آن اعتبار داده یا اینکه خصوصیات مورد توجه قرار گرفته.

* قاعده اولیه در قطع، طریقیت است یا موضوعیت؟

ج: طریقیت است.

* اگر قاعده اولیه در قطع طریقیت است هنگام شک چگونه عمل می کنیم؟

ج: براساس قاعده عمل می کنیم یعنی حکم به طریقیت می‌نماییم.

* اولین تفاوت اساسی میان قطع طریقی و قطع موضوعی از نظر شیخ چیست؟

ج: قطع طریقی در اثبات الحکم برای موضوع، (یعنی آنجا که حکم شرعی برای عنوان واقعی (متعلّق خود قطع) ثابت می گردد) وسط واقع نمی‌شود و صرف طریق است، به خلاف قطع موضوعی که وسط واقع می‌شود.

* آیا در هیچ موردی قطع وسط واقع نمی‌شود؟

ج: در مواردی که حکم شرعی برای مقطوع به از آن جهت که مقطوع به است ثابت می گردد و صفت قطع در موضوع دخیل است، صفت قطع وسط واقع می‌شود.

ص: ۲۹

مثلا: در دو مثال:

۱- هذا معلوم الخمریه

و کل معلوم الخمریهٔ حرام (شرعا)

فهذا حرام و یجب اجتنابه

۲- هذا معلوم الوجوب

و کلّ معلوم الوجوب یجب طاعته (عقلا)

فهذا یجب طاعته

که یکی از احکـام شـرعیه و دیگری از احکام عقلیه است حکم بر عنوان واقعی (یعنی خمر واقعی و وجوب واقعی) مترتب نگردیـده است، بلکه در هر دو بر الامر مقطوع به (یعنی خمر مقطوع و معلوم الوجوب) مترتب شـده است. پس در اینجا قطع (علم) وسط واقع شده است.

* بـا تـوجه به اینکه قطع موضـوعی در اثبـات حکم برای موضوع وسـط واقع می‌شود چرا در اصـطلاح اصولی به آن حجت اطلاـق نمی‌شود؟

ج: زیرا حجت عبارتست از واسطه در اثبات و حال آنکه قطع موضوعی واسطه در اصل ثبوت است.

* مراد از واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت چیست؟ (منطق)

ج: واسطه در ثبوت عبارتست از: علّت واقعی حکم مثل: برآمدن خورشید برای ثبوت روز.

لذا می‌گوییم: اکنون خورشید برآمده است.

هرگاه که خورشید برآید روز است.

پس اکنون روز است.

واسطه در اثبات عبارتست از: سخنی که به‌واسطه آن مطلوب را استوار و محکم نماییم.

لذا می‌گوییم: جهان متحوّل است.

هر متحوّلی حادث است.

پس جهان حادث است.

* دومین فرق اساسی میان قطع طریقی و قطع موضوعی چیست؟

ج: در موردی که، قطع به عنوان طریق و راه رسـیدن به واقع ملاـحظه شود از جهت قـاطع یـا مقطوع به یـا سـبب حصول قطع یا زمان تحقّقش، میان افراد آن قطع تفاوتی نیست بدین معنا که:

۱- در (لا فرق من حیث القاطع)، قطع از هرکسی باشد در حق خودش حجت است

یعنی: چه انسان متعارف و معمولی باشد چه فردی ساده و زودباور

چه آنکه وی مرد باشد یا زن و یا کسی که از هر راهی برای او قطع حاصل می‌شود.

اگر قطع آمد واجب الاتباع است.

ص: ۳۰

۲- و در (لا فرق من حیث المقطوع به)، قطع برای قاطع واجب الاتباع است.

یعنی مقطوع به: چه موضوع حکم باشد یا خود حکم شرعی باشد.

چه حکم کلی شرعی باشد یا حکم شرعی جزعی

چه حکم شرعی اصلی باشد یا حکم شرعی فرعی

به هریک قطع تعلق بگیرد برای قاطعش حجت و واجب الاتباع است.

۳- و در (لا فرق بین اسباب القطع)، مکلف از هر راهی که قطع حاصل نماید، امتثال از قطعش لازم است.

یعنی قطع: چه از طریق متعارفه حاصل شود یا از راه رمل و جفر

چه از طریق اسباب شرعیه، مثل آیات و روایات حاصل شود.

چه از راه اسباب و مقدمات عقلیه حاصل گردد.

لازم الاتباع است.

۴- و در (لا فرق بین الازمان القطع)، با آمدن قطع امتثال آن برای قاطع لازم است.

یعنی قطع: چه در حال اختیار حاصل شود یا در حال اضطرار

چه در زمان انفتاح باب علم حاصل شود چه در زمان انسداد.

لازم الاتباع است.

* دلیل شما بر تعمیم حجیت قطع در تمام موارد مذکور چیست؟

ج: این است که؛ وقتی قطع طریقی است برای رسیدن به واقع و نشان دادن آن بدون دخالت خصوصیات قاطع یا مقطوع به و یا ... با حصول قطع مکلف واقع را به تمامه می‌بیند و دیگر حالت منتظره‌ای برای او وجود ندارد، لذا احکام واقع مترتب می‌شود.

* چرا کسی (حتّی شارع) نمی‌تواند به قاطع بگوید قطع خودت را طریق به‌سوی واقع قرار نده؟

ج: چون مستلزم تناقض است.

* لزوم تناقض فوق را از ناحیه نهی شارع توضیح دهید؟

چون پس از حصول قطع (به واقع) حکم شارع متوجه مکلّف قاطع می‌شود که امتثال تکلیف لازم است حال اگر جایز باشد که بعد از حکم به امتثال بفرماید که از عمل به قطع خودداری کن، لازم می‌آید که صدور این دو حکم (لزوم امتثال و عدم آن) جمع میان متناقضین باشد و لازمه این تناقض وجود اراده و عدم اراده در نفس شارع است که امری محال است.

* در تبیین تناقض فوق در قطع طریقی مثالی بزنید؟

ج: فی المثل: مکلف قطع حاصل می‌کند، که این مایع خمر است (حال از هر راهی که

ص: ۳۱

باشد) قطع که آمد به‌خودی‌خود مقدمات قیاس در ذهن او به شکل زیر صورت می‌پذیرد که:

هذا المائع خمر صغری

و کلّ الخمر یجب الاجتناب عنه کبری

فهذا المائع یجب الاجتناب عنه نتیجه

و لذا شارعی که خود خمر را حرام و لازم الاحتراز دانسته نمی‌تواند بگوید خیر این مایع حرام و واجب الاجتناب نیست.

* در تبیین تناقض مذکور در قطع موضوعی مثالی بزنید؟

ج: فی المثل: اگر فرض کنیم که، شارع مقدس فرموده (اذا قطعت بخمریّهٔ شیء فهو لک الحرام) در اینجا هیچ خصوصیتی در طرق حصول قطع ذکر ننموده، پس مطلق القطع موضوعیت دارد.

* مگر شما نگفتید که قطع در موضوع دخالت ندارد؟

ج: بله بر مبنای امامیه قطع در موضوع دخالتی نداشته و حکم روی عناوین واقعیه بار می‌شود و شارع می‌تواند قطع خاصی را در موضوع خطابش اخذ نماید.

فی المثل بگوید: اگر از این راه و یا سبب خاص قاطع شدی این حکم وجود دارد و الا باید از دلیل پیروی نمود.

نکته: مثال مذکور بر مبنای اشاعره می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (امثلهٔ ذلک بالنسبهٔ الی حکم غیر القاطع کثیرهٔ) در متن چیست؟

ج: مرادش مثال‌های قطع موضوعی است نسبت به غیر قاطع است.

مثل:

حکم شارع بر شخص مقلد در احکام شرعیّه اصلیّه و فرعیّه و رجوعش به کسی که علمش از طرق اجتهاد متعارف (یعنی از راه کتاب و سنت، عقل و اجماع) حاصل شده باشد.

به عبارت دیگر: اخباریین معتقدند که در باب احکام شرعیه قطع خاصی معتبر است، یعنی:

اگر از طریق اسباب شرعیه (مثل: کتاب و سنت و ...) قطع به حکمی حاصل شود ارزش دارد، لکن اگر قطع ما حاصل از حکم عقل (یعنی: رمل، جفر و قضایای عجیبه باشد) فاقد ارزش است و مقلّد نمی‌تواند از او در این‌گونه احکام پیروی کند هرچند این قطع برای مجتهد ارزش دارد و متابعت از چنین قطعی برای خودش لازم است. و یا مثل قطعی که برای مجتهد فاسق از راه‌های متعارف حاصل می‌شود که در چنین صورتی مقلد حق ندارد که از وی تقلید کند هرچند متابعت از این قطع بر خود مجتهد لازم است. و یا، حکم شارع بر قاضی، که می‌گوید: در صورتی به خبر فرد عادل عمل کن که از طریق حس آن را درک کرده باشد نه از طریق حدس.

ص: ۳۲

توضیح:

گاهی قاضـی نمی‌تواند به علم خودش عمل کند، بلکه باید به علم و قطع شـهود عمل نماید منتهی علم شاهد باید از روی مشاهده و یا هرگونه حضور حسـی باشـد نه از روی حـدس بنابراین قاضـی حق ندارد به هرگونه قطعی از جانب شاهد و لو عن حدس قضاوت کند.

ص: ۳۳

خواصّ القطع و حجيّته (۲-) ۱- ثم من خواصّ القطع الـذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشـرعيّة و بعض الاصول العمليّة مقامه فى (العمل)، بخلاف الماخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيّة، فانّه تابع لدليل ذلك الحكم:

فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع قامت الامارات و بعض الاصول مقامه.

و ان ظهر منه اعتبـار صـفة القطع فى الموضوع من حيث كونهـا صـفة خاصّـة قائمـة "بالشـخص لم يقم مقامه غيره، كما اذا فرضـنا انّ الشّـارع اعتبر صـفة القطع على هـذا الوجه فى حفـظ عـدد الركعـات الثنائيّـة و الثلاثيّـة و الأولیين من الرباعيّـة، فانّ غيره- كالظنّ بأحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الّا بدليل خاصّ خارجىّ غير ادلّة حجّيّة مطلق الظنّ فى الصلاة و أصالة عدم الاكثر.

(۲-) و من هـذا الباب عدم جواز «أداء الشـهادة» اسـتنادا الى البيّنة أو اليد على قول(۱) و أن جـاز تعويل الشاهـد فى «عمل» نفسه بهما اجماعـا، لاـنّ العلم بالمشـهود به فى مقـام «العمل» على وجه الطريقيّـة بخلاف مقام «أداء الشـهادة»، الّا أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد اليه فى الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة فى جواز الاستناد الى اليد.(۲)

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نـذر أحـد أن «يتصـدّق كلّ يوم بـدرهم ما دام متيقّنا بحياة ولـده» فانّه لا يجب التصدّق عند الشكّ فى الحياة لاجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فانّه يكفى فى الوجوب الاستصحاب.

*** (۳-) ثم انّ هذا الّذى ذكرنا- من كون القطع مأخوذا تارة على وجه الطريقيّة و اخرى على جهة الموضوعية- جار فى الظّنّ أيضا، فانه و ان فارق العلم فى كيفيّـة الطريقيّة- حيث انّ العلم طريق بنفسه، و الظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسـطا فى ترتّب أحكـام متعلّقه، كمـا أشـرنا اليه سابقـا- الاـانّه أيضا قـد يؤخـذ طريقا مجعولا الى متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشـرعيّة، و قـد يؤخذ موضوعا لحكم، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكنّ الغالب فيه الاوّل.

۱- نسب ذلك الى المحقق فى النافع، و لعله يظهر من عبارة النافع: ص ۲۸۱.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۱۵ ب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى ح ۲.

ص: ۳۴

ترجمه:

خاصیت قطع طریقی و قطع موضوعی

۱- از جمله خواص قطعی که راه است به‌سوی رسیدن به واقع جانشینی امارات شرعیه و برخی از اصول عملیه به جای آن (قطع) است. به‌خلاف قطعی که در حکم به عنوان موضوع اخذ شده است زیراکه این قسم از قطع تابع دلیلی است که آن حکم را جعل نموده است.

لذا اگر معلوم شود که اعتبار قطع در موضوع به نحو طریقیت لحاظ شده است امارات و بعضی اصول عملیه جانشین آن می‌شوند.

و اگر از دلیل یا قرینه خارجیه به دست آید که صفت قطع در موضوع از آن جهت که، صفتی خاص است و قائم به شخص (آنچه از کمالات نفسانی است) چیزی غیر از خودش جانشین نمی‌شود.

همان‌طور که اگر فرض کنیم که شارع مقدس صفت قطع را بر همین وجه (وصفی) در موضوع وجوب حفظ عدد رکعات (نماز) صبح و مغرب و دو رکعت اول و دوم از نمازهای چهار رکعتی اعتبار نموده است، ظنّ به یکی از دو طرف احتمال و یا اصالهٔ عدم زاید (در صورت شک در زیادی تعداد رکعات) قائم مقام قطع نمی‌شود مگر به سبب دلیل خاص خارجی دیگری غیر از ادله حجیّت مطلق ظنّ در نماز یا حجیّت اصالهٔ عدم الاکثر، که می‌توان در خصوص مورد بحث، ظن یا اصلی مزبور را به‌جای قطع حجّت قرار داد.

۲- و از همین قبیل است عدم جواز شهادت دادن درحالی‌که استناد شاهد به بیّنه یا (ید) باشد بنا بر قول برخی فقها اگرچه اعتماد شاهد، در عمل خودش به آن شهادت جایز است به اجماع فقها، زیرا علم به مورد شهادت در مقام عمل شخص به آن، به نحو طریقیت اعتبار شده است به‌خلاف مقام اداء شهادت، مگر از خارج و به کمک دلیلی جداگانه ثابت شود که در مقام عمل به طرق و امارات شرعیه‌ای که می‌توان اعتماد کرد، عینا در مقام شهادت هم جایز است که به آنها استناد نمود و ملاک اداء شهادت قرار داد، چنانچه این معنا از روایت حفص که در جواز استناد به ید وارده شده، استفاده می‌شود.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که اگر شخصی چنین نذر کند که مادام که به حیات فرزندش یقین دارد روزانه یک درهم صدقه دهد، این صدقه هنگام شک در حیات فرزندش واجب نیست به خاطر استصحاب حیات (زیرا موضوع وجوب صدقه، یقین به حیات، آن‌هم به نحو موضوعی محض می‌باشد) و لذا استصحاب قائم مقام آن نمی‌شود به‌خلاف صورتی که نذر را به نفس حیوهٔ معلق کنند (یعنی، بگوید: مادامی‌که فرزندم زنده باشد روزی یک درهم صدقه می‌دهم) که در این فرض در صورت شک بر حیات فرزندش به مقتضای استصحاب (به خاطر

ص: ۳۵

اینکه فرزندش محکوم به زنده بودن است) ناچار دادن صدقه بر او واجب است.

۳- سپس، آنچه تا بدین جا گفتیم که قطع یک‌بار به نحو طریقیت اخذ می‌شود و بار دیگر به طرز موضوعیّت، عینا درباره ظنّ هم جاری است اگرچه (ظن) در کیفیت طریقیّت با علم فرق دارد، زیرا طریقیّت علم ذاتی است و ظنّ معتبر طریقیّتش مستند به جعل شارع است.

بدین معنا که ظنّ در وسط واقع شدن جهت ترتّب احکام متعلّقش نیاز به جعل دارد چنان که سابقا نیز به آن اشاره نمودیم.

لکن ظن هم گاهی نسبت به متعلّقش طریق قرار داده شده خواه موضوع به نحو طریقیت برای متعلّقش یا موضوع برای حکم دیگر باشد که در این صورت، سایر طرق و ادله شرعیه به جای آن قرار می گیرند در نتیجه گفته می‌شود که حجت است.

و گاهی ظنّ موضوع قرار داده می‌شود اما نه به نحو طریقیّت برای متعلّقش یا حکم دیگر که در این صورت اطلاق حجّت برآن نمی‌شود و سایر طریق و ادله شرعیّه جانشین آن نمی‌شود.

پس ناگزیر از ملاحظه دلیل آن (ظن)، (که به چه صورت ظن را دلیل قرار داده است) و سپس حکم (نمودن) به جانشینی اموری غیر از ظن (از امارات و ادله معتبره) به‌جای آن (ظن)، لکن غالب در ظنّ وجه اوّل است (یعنی آن را به مناط طریقیّت قرار داده‌اند).

تشریح المسائل* سومین امتیاز قطع طریقی از قطع موضوعی چه می‌باشد؟

ج: این می‌باشد که:

امارات معتبره مثل خبر واحد ثقه و اصل عملی معتبر به‌جای قطع طریقی است می‌نشینند و حال آنکه، چنین مطلبی در قطع موضوعی وجود ندارد.

* چرا امارات معتبره و یا اصل عملی معتبر می‌توانند قائم مقام از قطع طریقی واقع شوند؟

ج: چون خود صفت قطع خصوصیتی ندارد و صرفا راه به‌سوی واقع است چیز دیگری که اعتبار آن از نظر شرعی ثابت شده باشد می‌تواند جانشین قطع شود.

* آیا میان قطع و آنچه قائم مقام آن واقع می‌شود تفاوتی وجود ندارد؟

ج: خیر، آثار و احکامی که قطع داشت جانشین او هم می‌تواند داشته باشد.

* در تبیین جانشینی امارات هنگام عدم دست‌یابی به قطع مثال بزنید؟

ج: اگر به وجوب یا عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت قطع حاصل نشد و لکن خبر واحد ثقه (که حجت است) بر وجوب جمعه اقامه گردید، لازم الاتباع است.

ص: ۳۶

* در تبیین قائم مقامی اصول عملیه معتبره از قطع مثال بزنید؟

ج: در صورتی که ما قطع به وجوب جمعه در زمان غیبت پیدا ننمودیم به خبر ثقه‌ای نیز دست نیافتیم، چنانچه اصل استصحاب دلالت نماید بر وجوب جمعه در زمان حضور امام (عج)؛ و ما در زمان غیبت، شک در بقاء وجوب جمعه پیدا نماییم. استصحاب می کنیم بقاء وجوب را، پس امتثال لازم می‌آید چون استصحاب امر ظاهری می‌آورد.

* چرا امارات معتبره و اصل عملی معتبر نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی شوند؟

ج: زیرا در قطع موضوعی، حالت قطع در برابر سایر حالات نفسانیه مکلف (ظن و شک ...) موضوعیت دارد و حکم وجودا و عدما دایر مدار قطع است، چیز دیگری نمی‌تواند جانشین قطع شود.

در نتیجه: تا زمانی که قطع موجود است حکم هم وجود دارد و به مجرد از بین رفتن قطع، حکم هم برداشته می‌شود، چه ظن باشد یا نه، چه اصل عملی باشد یا نه که در چنین صورتی امتثال لازم نمی‌باشد.

* ویژگی قطع طریقی چیست؟

ج: این است که، حکم در قطع طریقی بر ذات یک موضوع واقعی حمل می‌شود و دخالتی در تشریع آن نسبت به مکلّف ندارد، و اعتبارش تنها به این است که طریق است و واقع را نشان می‌دهد.

و لذا هر اماره معتبره و اصل شرعی و عقلی از اصول عملیّه معتبره که دارای خصوصیت مذکور باشد یعنی بتواند واقع را نشان دهد (مثل: بینه و استصحاب) می‌تواند به‌جای قطع قرار گرفته و فایده‌ای را که بر قطع مترتّب است افاده کند و از این جهت فرقی با قطع ندارد.

* در تبیین جانشینی امارات و اصول عملیه به‌جای قطع طریقی مثال بزنید؟

ج: فی المثل: اگر ما نسبت به وجوب جمعه در عصر غیبت قطع پیدا نکردیم لکن خبر واحد ثقه که شرعا حجّت است قائم شد بر وجوب جمعه، لازم الاتیان است.

یا مثلا: اگر در دلیل آمده است که (الخمر حرام) و مکلّف به خمر بودن مایعی که در برابر اوست قطع پیدا نمود باید از آن اجتناب کند.

حال اگر به خمر بودن آن قطع پیدا نکرد ولی بیّنه‌ای بر خمر بودنش اقامه شد باز باید اجتناب کند یا اگر بینه هم اقامه نشد و لکن مکلّف می‌دانست که سابقا در فلان ظرف خمر بوده و اکنون در خمر بودنش شک دارد، استصحاب بقاء خمر، او را موظف به اجتناب از آن مایع می کند.

* تفاوت اساسی قطع طریقی با امارات معتبره در چیست؟

ص: ۳۷

ج: در این است که؛ اعتبار و حجیّت قطع طریقی ذاتی ولی در امارات و اصول عملیه جعلی است.

* مراد از عبارت (اعتباره علی وجه الطریقیّة للموضوع) در متن چیست؟

ج: اشاره به بعضی از انحاء قطع موضوعی است.

* قطع موضوعی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- طریقی ۲- وصفی

* مراد از قطع موضوعی طریقی چیست؟

ج: این است که آن قطعی که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده است صرفا طریقیت دارد و الا خصوصیّت دیگری ندارد.

* چگونه می‌توان فهمید که قطعی که در لسان دلیل مأخوذ است، طریقیت دارد؟

ج: از دو راه:

الف) یکی از راه تصریح خود شارع در لسان دلیل که فی المثل بفرماید: اذا قطعت بخمریّة شیء یحب الاجتناب عنه و به دنبال این بیان تصریح نماید که: (هذا القطع مجرد طریق)

ب: یکی از راه دلیل خارجی، که فی المثل دلیل می‌گوید: الخمر المقطوع حرام لکن اجماع به عنوان یک دلیل خارجی قائم شده بر اینکه قطع طریقیّت دارد.

مراد از قطع موضوعی وصفی چیست؟

ج: قطعی است که موضوع حکم صرفا نفس قطع است و بما انّه صفة من صفات النّفسانیّة در موضوع خطاب قائم به شخص لحاظ شده است.

* اینکه شما گفتید امارات و اصول عملیّه قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شوند مرادتان کدام قسم از قطع موضوعی بود؟

ج: قطع موضوعی وصفی و الّا قطع موضوعی طریقی قائم مقام می‌پذیرد.

* به چه دلیل قطع موضوعی طریقی قائم مقام می‌پذیرد؟

ج: چون در ظاهر موضوعی است لکن در واقع طریقیّت دارد لذا جانشین می‌پذیرد.

* به‌طور کلی در کدام‌یک از اقسام پنج‌گانه قطع، امارات و اصول جانشین قرار می‌گیرند؟

ج: در دو صورت آن یعنی: قطع تمام موضوع به نحو صفتی و قطع جزء موضوع به نحو صفتی امارات و اصول به‌جای قطع قرار نمی‌گیرند.

و در دو صورت آن یعنی قطع طریقی محض و قطع موضوعی به ملاک طریقیّت، امارات و اصول جانشین قرار می‌گیرند اعم از اینکه جزء موضوع باشد یا تمام موضوع.

* مراد از عبارت (لا یقوم مقامه الّا بدلیل خاصّ .....) چه می‌باشد؟

ص: ۳۸

ج: مراد این است که اگر امارات یا اصول عملیه بخواهند جانشین قطع موضوعی محض (چه جزء الموضوع باشد و یا تمام الموضوع) بشوند باید دلیل خاصی بر جواز قیام این امارات اقامه شود.

* توجیه نقش دلیل خارجی به چه نحو است؟

ج: دلیل خاصّ و خارجی اقامه شده، نسبت به دلیل شرعی که قطع را موضوع قرار داده است وارد یا حاکم می‌شود و این قاعده به عنوان کبری مسئله مورد اتفاق اصولیین است.

* پس نزاع اصولیین در قطع موضوعی بر سر چیست؟

ج: نزاع در صغریات و موارد است یعنی بعضی اصولیین قطع را در آن موضوعی محض دانسته‌اند و برخی طریقی لحاظ کرده‌اند.

* از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودنش بین حضرات اختلاف است به نقل از شیخ کدام مورد است؟

ج: اعتبار قطع در عدد رکعات نماز صبح، مغرب و رکعت‌های اول و دوم نمازهای چهار رکعتی است.

توضیح:

۱- جناب شیخ معتقد است که قطع به حفظ رکعات در این مورد، موضوعی محض اعتبار شده است، لذا اگر کسی در رکعات نماز صبح یا مغرب شک نماید نمازش باطل است.

در نتیجه قواعدی از قبیل قاعده ظنّ و گمان به یک طرف از دو طرف شک یا اصالهٔ عدم الاکثر نمی‌تواند مصحّح نماز باشد و یا قائم مقام قطع واقع شود. چنان‌که در خصوص دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی نیز نظرشان همین است.

حاصل کلام اینکه: شیخ در این مسئله غیر از قطع صفت دیگری را معتبر نمی‌داند و لذا این گواهی است بر اینکه شیخ مورد مذکور را از مواردی می‌داند که قطع به نحو موضوعی محض مورد حکم واقع گردیده است و لذا قرار دادن غیر قطع از امارات به‌جای قطع نیاز به دلیل خاصّی دارد که آن دلیل خاص وارد و یا حاکم شود بر دلیلی که قطع را موضوعی محض قرار داده است در نتیجه مجرد دلیلی که مطلق ظن را حجت قرار داده است برای این معنا کافی نمی‌باشد.

۲- برخی معتقدند که، در حفظ رکعات، صفت یقین معتبر است چون ادله وارده در این باب تنها وصف یقین را اعتبار نموده و آن را مناط امتثال قرار داده است

حال:

از آنجا که صفت یقین در سایر امارات و اصول عملیّه وجود ندارد لذا نمی‌تواند قائم مقام

ص: ۳۹

یقین واقع شود پس گمان به یکی از دو طرف یا اصل عدم زاید در اینجا جایی ندارد.

۳- برخی معتقدند که مراد از اعتبار قطع جهت طریقیّت آن است و وصف یقین فاقد هرگونه خصوصیّتی می‌باشد پس یقین در این مورد از قبیل یقین موضوعی مشوب می‌باشد در نتیجه ظنّ به یکی از دو طرف یا اصالهٔ عدم الاکثر می‌توانند جانشین یقین شوند.

* نظر غالب در موارد و آراء فوق کدام رأی است؟

ج: نوعا اعتقاد به جانشینی ظن و اصالهٔ عدم الاکثر به‌جای یقین هستند و لذا می‌گویند اگر کسی در نماز صبح یا مغرب یا دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی شک نماید و ظن و گمانش به یک طرف میل پیدا ننماید نمازش باطل می‌باشد. یعنی اگر ظنّ شاک به طرفی میل پیدا کند نمازش صحیح است و این دلالت بر نظریه غالب جانشینی در مسئله فوق دارد.

* دومین مورد از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودن آن حضرات اصولیین اختلاف دارند کدام مورد است؟

ج: عدم جواز شهادتی است که مستند به (ید) یا (بینه) باشد.

یعنی: شارع مقدّس قطع به مشهود به را به نحو موضوعی لحاظ و اعتبار نموده و لذا در آن تصرف نموده و تنها قطعی را که از راه حس برای شاهد حاصل شود مناط قرار داده است در نتیجه، موردی را که قطع به آن از راه ملاحظه (ید) یا (اظهار بینه) حاصل شود مجوز اداء شهادت قرار نداده است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: زید و بکر بر سر یک خانه مسکونی با هم نزاع داشته و هریک ادّعای مالکیّت آن را می‌کند لکن یکی از آن دو، ذو الید می‌باشد.

حال اگر دو نفر عادل بخواهند شهادت بدهند که خانه ملک کدامیک از آن دو نفر است می‌توانند در عمل شهادتشان به امارات ظنّیه قناعت نمایند و بگویند (ید) اماره ملکیت است و آثار ملکیّت را برآن ملک جاری نمایند پس در اینجا اماره به‌جای قطع می‌نشیند لکن در مقام شهادت، علم موضوعیت دارد و لذا اگر علم و یقین دارند جایز است شرعا که شهادت دهند وگرنه شهادتشان قبول نمی‌باشد جز به دلیل خاص.

* چنانچه ذکر شد در بعضی موارد به دلیل خاص برای ما ثابت شده است که قطع مأخوذه، در فلان خطاب طریقیّت دارد که ما از دلیل پیروی می‌کنیم و در برخی موارد هم ثابت شده است که قطع مأخوذه در فلان خطاب موضوعیت دارد باز هم از دلیل تبعیّت می‌کنیم حال در مواردی که قطعی در موضوع خطابی اخذ شده است و ما نمی‌دانیم که بر وجه طریقیّت اخذ شده است یا بر وجه وصفیّت مقتضای قاعده چه می‌باشد؟

ص: ۴۰

ج: مقتضـای قاعـده وصـفیّت است یعنی: قطع موضوعیّت دارد و در حکم دخیـل است و الّـا آوردن آن عبث می‌بود و لـذا در موارد مشکوک‌که از این قاعده کمک می گیریم.

* ثمرات بحث در طریقی بودن و موضوعی بودن چیست؟

ج: یکی از ثمرات این بحث در باب نذر آشکار می‌شود.

فی المثل من نـذر می‌کنم تا زمانی که فرزنـدم در قیـد حیات است هر روز یک درهم صـدقه بـدهم حال تا دیروز یقین به حیات او داشـتم و پرداخت صـدقه بر من واجب، لکن امروز شـک به حیات او دارم، در اینجا استصـحاب می‌کنم حیات فرزنـدم را که باز هم صدقه بر من واجب است.

لکن یک وقت نـذر می‌کنم (مادامی‌که به حیات فرزندم یقین دارم) روزانه یک درهم صدقه بر من واجب است، حال تا دیروز یقین به حیاتش داشـتم و صدقه می‌دادم اما امروز شک به حیات او دارم چه باید بکنم آیا استصـحاب یا بینه کافی است، پاسخ مطلب این است که خیر، زیرا قید نموده بودم (مادامی‌که یقین به ..... دارم) لذا با نبود یقین حکمی هم در کار نیست.

* مراد شیخ از عبارت (جار فی الظّنّ ایضا ...) در متن چیست؟

ج: این است که: همان‌طور که قطع به طریقی و موضوعی و قطع موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم شد

همین‌طور ظن هم به طریقی و موضوعی و ظن موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم می‌شود.

* ظن طریقی چگونه ظنی است؟

ج: تنها راهی به‌سوی واقع بوده و هیچ‌گونه خصوصیّتی ندارد.

* ظن موضوعی چگونه ظنی است؟

ج: صفت ظن دارای خصوصیت است و حکم از حیث بود و نبود دایر مدار مظنّه است.

* ظن موضوعی طریقی چگونه ظنی است؟

ج: ظن مـأخوذ در موضوع خطـاب صـرفا به عنوان راه به‌سوی واقع اخـذ شـده و این معنـا را می‌توان از راه تصـریح شـارع و یا از راه اجماع به دست آورد.

* ظن موضوعی وصفی چگونه ظنی است؟

ج: صـفت ظن از آن جهت که صفتی از صفات نفسانیه است خصوصیت دارد و حکم شرعی دایر مدار آن است یعنی اگر ظن باشد حکم هست و گرنه حکمی نباشد.

* مراد از عبارت (سواء کان موضوعا ....) در متن شیخ چیست؟

ج: این است که: آن ظنّی را که نسبت به متعلّقش (یعنی امر مظنون) طریق قرار داده‌اند از

ص: ۴۱

دو حال خارج نمی‌باشد.

۱- یا اینکه، ظنّ را موضوع حکم متعلّقش قرار داده‌اند، مثل اینکه: در دلیل چنین بیاید که: (اذا ظننت الی جانب انّه قبلهٔ فیجب الصلاهٔ الیها)

که در این مثال ابتدا ظنّ نسبت به قبله طریق قرار داده شده و سپس ظن به قبله را موضوع برای وجوب نماز به آن سوی که حکم متعلق است به نحو موضوع علی وجه الطریقیهٔ اخذ نموده.

به عبارت دیگر: وجوب نماز به قبله مظنونه بار شده است.

۲- و یا اینکه: ظنّ را موضوع حکم غیر متعلقش (یعنی: یک موضوع دیگری) اخذ نمایند، مثل اینکه در یک دلیل وارد شود که: (اذا ظننت بثبوت الهلال فعلیک بالتّصدّق)

هنگامی که به ثبوت اول ماه گمان پیدا نمودی بر تو واجب است که صدقه بدهی، که در این مثال ابتدا ظنّ طریق برای ثبوت هلال قرار گرفته و سپس آن را موضوع برای حکم غیر هلال (یعنی: وجوب تصدّق به نحو موضوع علی وجه الطریقیهٔ) لحاظ نموده‌اند.

* حاصل مطلب در دو فرض مذکور چیست؟

ج: این است که: چون در دو فرض مذکور ظنّ طریق بوده است در صورت فقدانش (یعنی فقدان ظن) امارات معتبره و اصول عملیه می‌توانند قائم مقام آن بشوند.

* این جانشینی در دو فرض مذکور به چه نحو صورت می‌پذیرد؟

در فرض و مثال اول: اگر مکلف نتوانست ظنّ به قبله بودن هیچ‌یک از اطراف پیدا کند لکن دو فرد عادل به او خبر دادند که فلان طرف جهت قبله است لازم است که به همان طرف نماز بخواند.

و در فرض و مثال دوم: اگر شیاع حاصل شد که فردا اول ماه است یا اینکه دو فرد عادل به چنین امری خبر دادند، حتما صدقه دادن بر چنین مکلّفی واجب می‌شود و لذا چنین ظنی، حجّت می‌باشد.

* چرا به ظن مذکور در مثال‌های فوق، اطلاق حجیّت می‌شود؟

ج: زیرا ظنّ موضوعی علی وجه الطریقیّهٔ نسبت به احکام متعلّقش حدّ وسط واقع شده است.

* مراد از عبارت (و لا یطلق علیه الحجّهٔ حینئذ) در متن شیخ چه می‌باشد؟

ج: این است که: ظنّ، در این فرض (که ظنّ موضوعی محض لحاظ شده) ممکن است حد وسط قرار بگیرد. فی المثل: مکلف بگوید:

ص: ۴۲

هذا مظنون الخمريّة

و كلّ مظنون الخمرية نجس

فهذا نجس

* آیا در قیاس فوق بر ظنّ، اطلاق حجیّت می‌شود؟

ج: خیر، زیراکه ظن در مثال فوق، وسط واقع شده برای اثبات حکم مظنون البولیة یا نفس بول که متعلّق آن می‌باشد و حال آنکه:

حجّت عبارتست از آنکه وسط واقع شود برای اثبات احکام متعلّقش نه غیر آن و بدیهی است که متعلّق ظنّ نفس بول است نه مظنون البولیة.

* مراد از عبارت (و لا يقوم مقامه سائر الطّرق الشرعيّة) در متن شیخ چه می‌باشد؟

ج: مراد عدم قیام امارات به‌جای ظنّ موضوعی محض می‌باشد.

* چرا امارات قائم مقام ظن موضوعی محض واقع نمی‌شوند؟

ج: چون‌که، این قسم از ظن، حصولش در ترتّب حکم و عدمش در زوال حکم دخالت دارد.

* ظن و قطع هر دو طریق به‌سوی واقع‌اند پس تفاوت اساسی آن دو در چیست؟

ج: طریقیت قطع بذاته می‌باشد و طریقیت ظنّ مجعول به جعل شارع است.

* ویژگی مجعولیت برای ظن در چیست؟

ج: در این است که زمام امر در دست شارع بوده و برعهده اوست که همه ظنون را از هر راهی که حاصل می‌شوند حجت قرار دهد یا اینکه ظنّ خاصّی را.

* تفاوت‌های اساسی میان ظن موضوعی و ظن طریقی چه می‌باشد؟

الف: ظن طریقی باشد یا موضوعی وسط واقع می‌شود، با این تفاوت که:

به ظن موضوعی وصفی کلمه حجّت اطلاق نمی‌شود. چون واسطه در ثبوت است و حال آنکه ظنّ موضوعی طریقی واسطه در اثبات واقع شده و حجت می‌باشد.

ب: در ظنّ طریقی امارات و اصول عملیّه قائم مقام ظنّ می‌شوند و حال آنکه ظن موضوعی وصفی جانشین ندارد.

نکته: از آنجا که زمام امر ظن (چه طریقی باشد چه موضوعی) در دست شارع است باید تابع دلیل باشیم.

* نظر نهایی شیخ در مورد ظن چیست؟

ج: می‌فرماید در غالب مواردی که ظن در لسان دلیل اخذ می‌شود طریقیت دارد.

ص: ۴۳

و ینبغی التنبیه علی امور الاول (هل القطع حجهٔ سواء صادف الواقع ام لم یصادف) ۱- انّه قد عرفت أنّ القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه الی أزید من الادلّهٔ المثبتهٔ لاحکام مقطوعه، فیجعل ذلک کبری للصغری قطع بها فیقطع بالنتیجهٔ. فاذا قطع بکون شیء خمرا و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هی الحرمهٔ فیقطع بحرمهٔ ذلک الشیء.

۲- لکنّ الکلام فی أنّ قطعه هذا هل هو حجّهٔ علیه من الشارع و ان کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته، او أنّه حجّهٔ علیه اذا صادف الواقع؟، بمعنی أنّه لو شرب الخمر الواقعیّ عالما عوقب علیه، فی مقابل من شربها جاهلا، لا أنّه یعاقب علی شرب ما قطع بکونه خمرا و ان لم یکن خمرا فی الواقع.

۳- ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات الاتّفاق علی الاول، کما یظهر، من دعوی جماعهٔ الاجماع علی أنّ ظانّ ضیق الوقت اذا أخّر الصلاهٔ عصی و ان انکشف بقاء الوقت، فانّ تعبیرهم بظنّ الضیق لبیان أدنی فردی الرجحان، فیشمل القطع بالضیق.

۴- نعم حکی عن النهایهٔ و شیخنا البهائیّ التوقف فی العصیان، بل فی التذکرهٔ: «لو ظنّ ضیق الوقت عصی لو أخّر ان استمرّ الظنّ، و ان انکشف خلافه فالوجه عدم العصیان»(۱)، انتهی، و استقرب العدم سیّد مشایخنا فی المفاتیح.(۲)

۵- و کذا لا خلاف بینهم ظاهرا فی أنّ سلوک الطریق المظنون الخطر او مقطوعه معصیهٔ یجب اتمام الصلاهٔ فیه و لو بعد انکشاف عدم الضرر فیه، فتأمّل. و یؤیّده بناء العقلاء علی الاستحقاق و حکم العقل بقبح التجری.

۶- و قد یقرر دلالهٔ العقل علی ذلک: بأنّا اذا فرضنا شخصین قاطعین بأن قطع احدهما بکون مائع معیّن خمرا و قطع الآخر بکون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفهٔ أحدهما للواقع و مخالفهٔ الآخر، فامّا أن یستحقّا العقاب، او لا یستحقّه أحدهما، او یستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، او العکس. لا سبیل الی الثانی و الرابع، و الثالث مستلزم لاناطهٔ استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار، و هو مناف لما یقتضیه العدل، فتعیّن الاوّل.

۱- تذکره الفقهاء ج ۱، ص ۸۶.

۲- المفاتیح، ص ۳۰۷.

ص: ۴۴

ترجمه:

(تنبیهات مبحث قطع)

تنبیه اوّل [قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله‌ای که اثبات‌کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد]

اشاره

۱- دانستی که، قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله‌ای که اثبات کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد در نتیجه: دلیل مزبور را کبری برای صغرائی که بدان قطع پیدا نموده (یعنی: مقطوعش) قرار می‌دهد و به نتیجه قطع پیدا می کند.

مثلاـ وقتی به خمر بودن مایعی قطع پیدا نمایـد و دلیل هم دلالت نمایـد که حکم خمر ذاتا حرمت است پس به حرام بودن آن مایع قطع حاصل می کند.

۲- لکن، فعلا سخن در این است که آیا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ وی حجّت است یا نه؟ هرچنـد مخالف با واقع باشـد و در صورت مخالفت با آن (قطع) مؤاخذه می‌شود؟ یا این که در صورتی این قطع بر او حجّت است که موافق با واقع باشد؟

یعنی: اگر (مکلّف قـاطع) خمر واقعی را آشامیـد درحالی‌که علم به شـراب بودن آن دارد آیا عقاب می‌شود؟ در مقابل کسـی که از روی جهل آن را می‌نوشد؟ یا اینکه مؤاخذه می‌شود (قاطع) به خاطر شـرب و نوشـیدن چیزی که به خمر بودنش قطع داشـته، اگرچه در واقع خمر نباشد.

۳- ظـاهر کلمـات علمـا در بعضـی مـوارد اتفـاق نظر بر حکم اوّل است (یعنی: عقـاب بر مخـالفت قطع هرچنـد مطـابق واقع نباشـد). همـان‌طور که (این امر) ظـاهر می گردد از ادعـای اجمـاع جمعی از علما بر اینکه، اگر کسـی به تنگ بودن وقت گمان داشـته باشـد معذلک نمازش را به تأخیر بیندازد معصیت کرده هرچند معلوم شود که وقت باقی است.

و امـا تعبیر ایشـان (مشـهور) به ظنّ ضـیق به جهت بیـان فرد ضـعیف از رجحـان (یعنی ظن) است پس (عقاب)، بالاولی شامل قطع به ضیق می‌شود.

۴- بله از نهایه (علّامه) و شـیخ بهائی؛ توقّف در تحقّق معصـیت حکایت شده است، بلکه (علامه حلی در تذکر فرموده است که: اگر کسـی به تنگی وقت گمـان داشـته باشـد و نمازش را به تاخیر انـدازد گناه کرده است البته اگر گمانش ادامه یافته (و کشف خلاف نشود) و اگر خلاف آن (ضیق وقت) کشف شود، گناه نکرده است.

سید مجاهد در کتاب مفاتیح الاصول عدم تحقق عصیان را اقرب دانسته است.

۵- و به حسب ظاهر میان مشـهور در اینکه پیمودن راه مظنون الخطر یا مقطوع الخطر معصـیت است خلافی نیست اتمام نماز در آن (سفر یا مقطوع الخطر) لازم است هرچند بعد از انکشاف نبود ضرر در آن سفر باشد.

ص: ۴۵

و این رأی (قول مشهور) و استحقاق عقاب را بناء و سیره عقلا و حکم عقل به قبح تجرّی تأیید می کند.

۶- و گاهی دلالت عقل بر تجرّی این‌گونه تقریر می‌شود که اگر دو فرد قاطع را فرض کنیم که یکی به شراب بودن مایع معیّنی قطع دارد و دیگری به خمر بودن مایع معیّن دیگری و هر دو آن دو مایع را می‌آشامند، سپس یکی از دو قطع مطابق با واقع و دیگری مخالف با واقع درآمد یا بالعکس.

احتمال دوم و چهارم ناصحیح، احتمال سوم مستلزم این است که استحقاق عقاب منوط به امری باشد که خارج از اختیار فاعل است و این با قواعدی که عدل اقتضاء دارد منافی می‌باشد، پس احتمال اول معیّن می‌شود.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (لا یحتاج ... الی ازید من الادلهٔ ...) در متن چیست؟

ج: این است که، مکلف پس از قطع به بولیت فلان مایع جهت حکم برای مقطوع و تکلیفش نسبت به آن قیاسی به شکل زیر صورت می‌دهد که:

این بول است صغری

هر بولی نجس است کبری

پس این مایع نجس است نتیجه

حال چنان‌که ملاحظه می‌شود در حکم به نجاست مقطوع غیر از دلیل که حکم به نجاست بول از آن به دست آمده نیاز به امر دیگری نمی‌باشد، لازم به تذکر است که این دلیل (کبری کلی) از شارع به ما رسیده است و لذا دلیل مذکور (کلّ بول نجس) را کبری و مقطوع خودش (بولیت مایع) را صغری و به نتیجه می‌رسد.

یا فی المثل:

مکلّف پس از قطع به خمریّت یک مایع برای دست‌یابی به حکم مقطوعش با استفاده از یک دلیل رسیده قیاس زیر را شکل می‌دهد:

این مایع خمر است. صغری

هر خمری حرام است. کبری

پس این مایع حرام است. نتیجه

* آیا در باب ظنّ هم برای رسیدن به حکم، تنها نیاز به دلیل رسیده از جانب شارع داریم؟

ج: خیر، علاوه بر اینکه کبرای کلی از جانب شارع است باید روی ظنّ مکلّف نیز صحّه

ص: ۴۶

بگذارد يعنى: ظنى را كه مكلّف از راه بيّنه تحصيل نموده حجت بداند، تا نتيجه حاصل شود.

* مراد از عبارت (لكن الكلام فى انّ قطعه ...) در متن چيست؟

ج: اين است كه: آيا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ او حجّت است مطلقا (چه مطابق واقع باشد يا نباشد)

به عبارت ديگر: قطع قاطع:

۱- گاهى مطابق با واقع است

فى المثل: مكلّف قطع به وجوب پيدا كرده و در واقع هم وجوب است، چنين قطعى حجت بوده و مخالفت با آن مؤاخذه دارد و اين همان معصيت است.

۲- و گاهى مخالف با واقع و در حقيقت جهل مركب است.

فى المثل: يقين به حرمت پيدا نموده درحالى‌كه حكم واقعى وجوب است.

حال سخن در اين است كه: آيا همان‌طور كه مخالفت نمودن با قطع، مخالف واقع بوده و مؤاخذه دارد، مخالفت با قطع مخالف واقع (جهل مركب) بوده و مؤاخذه دارد؟

يعنى: اگر كسى قاطع به خمريّت يک مايع بود و اين قطعش مخالف واقع (جهل مركب) باشد، معذلك با وجود قطع به خمريت، آن مايع را نوشيد و سپس خلاف آن ظاهر شد آيا مؤاخذه مى‌شود.

يا اينكه، صرفا مخالفت قطعى كه مطابق واقع است عقاب‌آور است؟ كه در نتيجه مفهومش اين است كه اگر كسى از روى جهل شرابى را نوشيد يا اينكه با قطع به شراب بودنش آن را نوشيد و بعد معلوم شد كه شراب نبوده عقاب ندارد.

به عبارت ديگر آيا اگر قطع مصادف با واقع شد مخالفت آن مؤاخذه دارد يا اينكه قطع مطلقا حجت است و لو مطابق با واقع نباشد؟

* تعبير ديگر بحث و مطلب فوق چيست؟

ج: تعبير ديگر اين بحث، تجرّى است. يعنى: كسى كه قطع به حرمت چيزى دارد معذلک آن را مرتكب مى‌شود و سپس معلوم مى‌شود كه حرام نبود.

* مراد از عبارت (ظاهر كلماتهم ... الاتفاق على الاوّل) در متن چيست؟

ج: رأى مشهور فقهاء متقدّم است كه مخالفت قطع را حرام و مخالف با قطع را مستحقّ عقاب مى‌دانند و براى اثبات مدّعايشان تمسک به اجماع نموده‌اند.

به عبارت ديگر: بيان دليل اول است در اثبات قول مشهور كه تجرّى را همچون عصيان موجب عقوبت مى‌دانند.

* دليل اول مشهور بر مدعاى فوق چيست؟

ص: ۴۷

ج: می گویند با فحص و بررسی در فقه مشاهده می کنیم که تمام فقها فتوی داده‌اند که فلان امر (که از مصادیق تجرّی است) موجب عقوبت است و لذا از این موارد کشف می کنیم.

* مراد از عبارت (علی انّ ظانّ ضیق الوقت .....) در متن چه می‌باشد؟

ج: بیان وجه عصیان است بدین صورت که:

شخص ظانّ وظیفه دارد به ظنش عمل کند و حال آنکه او این وظیفه واجب را ترک و با آن مخالفت نموده است و مخالف با واجب، عاصی است.

فی المثل:

اگر مکلفی گمان کرد که وقت نماز تنگ شده معذلک نمازش را به تأخیر بیندازد و لکن بعدا معلوم شود که در واقع وقت تنگ نبوده است، بلکه به اندازه چندین فرد نماز به غروب وقت داشته است، در این مسئله جمعی از فقها قائل‌اند که چنین کسی معصیت کار است.

* مراد از عبارت (تعبیرهم بظن الضّیق لبیان ...) در متن چه می‌باشد؟

ج: پاسخ به یک اشکال مقدر و یا موجود می‌باشد.

* اشکال مذکور را بیان کنید؟

ج: مستشکل می گوید: اجماع مذکور در صدر مطلب در خصوص مخالفت با ظنّ بوده است و ربطی به مسئله قطع ندارد.

لذا تمسک به این اجماع مفید به حال ظنّ نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: می‌فرماید: تعبیر مشهور علما به ظنّ به این منظور است که فرد ضعیف رجحان را معرفی کرده بگویند: مخالفت با این فرد (ضعیف) موجب استحقاق عقاب است، پس این عقاب مخالف قطع (به ضیق) را به طریق اولی شامل می‌شود.

* آیا به نظر شیخ این مسئله اجماعی است؟

ج: خیر، به نظر جناب شیخ این مسئله اجماعی نیست، زیرا شیخ بهایی در این مسئله قائل به توقف است و مرحوم علامه معتقد است که:

چنین فردی اگر ظنّ به ضیق وقت داشت و نمازش را به تأخیر انداخت و سپس کشف خلاف هم نشد، عاصی و در صورت کشف خلاف، غیر عاصی می‌باشد.

و مرحوم سید مجاهد فرموده:

مکلّف اگر با ظن به ضیق وقت نماز را به تأخیر بیندازد و سپس کشف خلاف شود عقاب ندارد.

* مراد از عبارت (لا خلاف ... فی انّ سلوک الطریق المظنون الخطر ... معصیهٔ) چیست؟

ص: ۴۸

ج: بیان یک مثال در تبیین دلیل اول مشهور است بدین صورت که:

مکلف در سفر معصیت باید نمازش را تمام بخواند اگر چنین مکلفی گمان دارد که این راه امنّیت نداشته و خطرناک است و یا به عدم امنیت آن یقین داشته باشد و اقدام به سفر نماید معصیت کرده و لذا بر او واجب است که نمازش را تمام بخواند هرچند بعد از پیمودن راه و اقدام به سفر معلوم شود که خطری در کار نبوده است.

بنابراین: همین‌که قاطع بود و برخلاف قطع و اعتقادش عمل نمود تجرّی کرده و معاقب است.

* مراد شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این دو مثال چیست؟

ج: اشاره دارد به اینکه بحث ما در قطع طریقی است و در این مثال مشهور، ظنّ یا قطع به ضرر، موضوعیت دارد و لذا از بحث ما بیگانه است.

* مراد از عبارت (یؤیّده بناء العقلاء ....) در متن چه می‌باشد؟

ج: مراد بیان دلیل دوم مشهور است که می‌گویند:

هنگامی که به عقلاء عالم مراجعه می‌کنیم، سیره آنها بر این است که انسان متجرّی را مستحق مذمّت می‌دانند.

* مراد از عبارت (و حکم العقل بقبح التجری ...) در متن چه می‌باشد؟

ج: تبیین دلیل سوم بر مدعای مشهور می‌باشد و آن عبارتست از اینکه:

وقتی به عقل خود مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم عقل ما حکم به قبح و زشتی تجری می‌کند؛ زیرا تجری یعنی جسارت در برابر مولا و نادیده گرفتن حرمت فرامین و نواهی ولی‌نعمت خود و چنین امری عقلا مذموم و ناپسند است.

* چه تفاوتی بین حکم العقل و بنای عقلاء وجود دارد؟

ج: در بناء عقلاء اتفاق نظر همه عقلاء وجود دارد و حال آنکه در حکم عقل، تنها عقل مکلّف قاضی در قضاوت است و کاری به بنای عقلاء ندارد هرچند بنای عقلاء نیز از همین عقل سرچشمه می‌گیرد.

* مراد از عبارت (و قد یقرّر دلالهٔ العقل علی قبح التجری) در متن چیست؟

ج: مراد بیان دلیل چهارم مشهور است و آن عبارتست از حکم عقل استدلالی.

می‌گویند: فی المثل اگر دو شخص زید و عمر هرکدام قطع پیدا کنند که فلان مایعی که نزد اوست خمر است، مع‌ذلک با علم به خمر بودن آن (مایع) آن را نوشیدند، اتفاقا مایعی که زید نوشیده شراب و آنچه را که عمر آشامیده آب بوده است، حال در اینجا چهار حالت متصور است:

ص: ۴۹

۱- یا هر دو مستحق عقاب‌اند. ۲- یا هیچ‌یک عقاب نمی‌شوند ۳- یا زیـد عقاب شده ولی عمر معاقب نیست ۴- و یا عمر معاقب و زید بدون عقاب است.

حال: فرض دوّم باطل است، چون با اجماع قطعی مخالف است، زیرا مرتکب گناه با قطع به آن به اتفاق علماء معاقب است.

فرض چهارم باطل است، زیرا مستلزم این است که، مرتکب حرام واقعی فرار و تارک آن عقاب شود و این امر مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح می‌باشد.

فرض سوم باطل است، زیرا مستلزم تایید ظلم و اثبات آن برای مبدأ عالم است که غیر قابل قبول است. زیرا ملاک استحقاق عقاب منوط به امری می‌باشد که از اختیار فاعل خارج است چرا که تنها آشامیدن مایع در اختیارش بوده است، کما اینکه عمر نیز چنین اختیاری را داشته است.

بنابراین: اگر میان این دو نفر تفاوت قائل شده و تنها زید را معاقب بدانیم و نه عمر، باید گفت: این تفاوت تنها می‌تواند به خاطر این باشد که فعل زید مطابق با حرام واقعی بوده و فعل عمر مطابق با واقع درنیامده است.

و حال آنکه، نفس مطابقیت، امر اختیاری نیست و نمی‌تواند دایر مدار عقاب و عدم عقاب باشد و لذا فرض سوم با تالی فاسد روبروست پس، غیر قابل قبول است.

در نتیجه:

باقی می‌ماند فرض اول یعنی هم زید معاقب است که عصیان کرده؛ هم عمر معاقب است که متجرّی است.

ص: ۵۰

و يمكن الخدشة فى الكلّ.

۱- اما الاجماع، فالمحصّل منه غير حاصل، و المسألة عقلية، خصوصا مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية و ستعرف من قواعد الشهيد، قدّس سرّه، و المنقول منه ليس حجة فى المقام.

۲- و اما بناء العقلاء، فلو سلّم فانّما هو على مذمّة الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله، فانّ المذمة على المنكشف، لا الكاشف.

۳- و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّى، فانّه لكشف ما تجرّى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان و التّمرّد، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

۴- و الحاصل: أنّ الكلام فى كون هذا الفعل- الغير المنهىّ عنه واقعا، مبغوضا للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضا، لا فى أنّ هذا الفعل ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده و كونه جريئا فى مقام الطغيان و المعصية و عازما عليه، فانّ هذا غير منكر فى هذا المقام، كما سيجىء، و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيّا، لانّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلى باستحقاق الذمّ انّما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

۵- و اما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانّه عصى اختيارا، دون من لم يصادف.

قولك: «انّ التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار»، ممنوع، فانّ العقاب بما لا يرجع بالأخرة الى الاختيار قبيح، الّا أنّ عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم.

۶- كما يشهد به الاخبار الواردة فى أنّ: «من سنّ سنّة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، و من سنّ سنّة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها».

۷- فاذا فرضنا انّ شخصين سنّا سنّة حسنة او سيّئة و اتّفق كثرة العامل باحداهما و قلّة العامل بما سنّة الآخر، فانّ مقتضى الروايات كون ثواب الاوّل او عقابه اعظم.

و قد اشتهر انّ للمصيب اجرين و للمخطئ اجرا واحدا و الاخبار فى امثال ذلك فى طرف الثواب و العقاب بحدّ التواتر.

۸- فالظاهر انّ العقل انما يحكم بتساويهما فى استحقاق المذمّة من حيث شقاوة الفاعل و خبث سريرته مع المولى لا فى استحقاق المذمّة على الفعل المقطوع بكونه معصية.

ص: ۵۱

ترجمه:

مناقشه شیخ در ادلّه قائلین به حرمت تجرّی

خدشه در تمام ادله (مشهور) ممکن است

۱- اما اجماع، پس محصّل از آنکه در دست نیست، از آن گذشته این مسئله عقلی است مخصوصا با مخالفت بسیاری از علماء در آن چنانچه از کلام علامه در نهایه متوجّه شدید و به زودی از فرموده شهید اوّل در کتاب قواعد دانسته خواهد شد.

و اجماع منقول از آن نیز در این مقام حجّت نیست.

۲- و اما بناء العقلاء، به فرض وجود آن (بناء) بر سرزنش (متجرّی) از این جهت است که این فعل (صادر از او) کاشف از وجود صفت شقاوت در وی (متجری) می‌باشد نه بر نفس فعل واقع از او (متجری) مثل کسی که عند العقلاء از احوالش کشف گردیده که اگر بر کشتن مولایش دست یابد او را خواهد کشت و این مذمّت بر صفت شقاوت متجرّی است که برای عقلاء کشف شده نه برآن فعلی که از متجری صادر شده است و از اینجا: (انّ المذمّهٔ علی المنکشف، لا الکاشف:

۳- و از اینجا جواب از قبیح بودن تجرّی و حرمت آن نیز آشکار می‌شود، زیرا قبح تجری به شقاوت فاعلی متوجّه است (که به‌واسطه فعل صادره کشف می‌شود) چون که فاعل، جری و عازم بر عصیان و سرکشی است نه اینکه، نفس فعل صادره (از فاعل) مبغوض مولی باشد.

۴- حاصل کلام اینکه: سخن ما در این فعل (صادره از متجرّی) است که در واقع منهی نبوده و تنها از آن جهت که متعلّق اعتقاد فاعل است مبغوض مولی است، نه در اینکه این فعل صادر که به اعتقاد مکلّف (فاعل)، منهی عنه است از باطن بدو شقیّ عبد نسبت به مولایش، جری بودن در مقام سرکشی و گناه و تصمیم بر طغیان او خبر می‌دهد؛

چه آنکه این (انباء و اخبار) در مبحث تجری مورد انکار نیست. چنانچه بزودی خواهد آمد، لکن این (قبح فاعلی متجری) باعث تحریم شرعی فعل صادره نمی‌باشد، زیرا استحقاق سرزنش بر قبح فاعلی (شقاوت درونی) که فعل صادره از فاعل، کاشف آن است باعث استحقاق مذمّت بر خود فعل فاعل نمی‌شود. و بدیهی است که حکم عقل به استحقاق مذمّت زمانی با استحقاق عقاب تلازم دارد که به فعل تعلق بگیرد نه به فاعل.

۵- و اما دلیل عقلی که ذکر شد، ما ملتزم به استحقاق عقاب کسی می‌شویم که قطعش مطابق با واقع است زیراکه او از روی اختیار عصیان کرده نه کسی که قطعش مصادف با واقع نبوده.

۶- اما این سخن شما که (تفاوت به استحقاق و عدم استحقاق عقاب، حسنی ندارد که

ص: ۵۲

منوط شود به امری که از اختیـار مکلّف خارج است) ممنوع است. زیرا عقاب نمودن به واسـطه فعلی که حتی در مرحله اخیره هم به اختیار منتهی نمی‌شود قبیح است مگر عدم العقاب بر فعلی که به اختیار منتهی نمی‌شود و قبحش نامعلوم است.

۷- چنانچه گواه است به این (کون العقاب علی امر اختیاری) اخبار و روایات وارده در اینکه (من سن سنهٔ حسنهٔ کان له مثل اجر من عمل بها، و من سن سـنهٔ سیئهٔ کان له مثل وزر من عمل بها)؛ ترجمه: کسی که سنت نیکوئی گذارد پاداش او مثل پاداش کسی است که به آن عمل نماید و کسی که سنت زشتی گذارد وزر و وبال او مثل وزر و وبال کسی است که مرتکب آن می‌شود

۸- بنابراین اگر فرض کنیم که دو شـخص سـنت پسـندیده‌ای را تأسـیس نمودنـد یا اینکه هر دو عمل زشتی را پایه گـذاری کردند و اتفاقا عاملین به طرح یکی بسـیار و عاملین به طرح دیگری کم باشـند، مقتضای روایات این است که ثواب یا عقاب اوّلی بیشتر است از فرد دومی.

۹- ولی مشهور این است که برای مصیب دو اجر و برای مخطی یک اجر می‌باشد.

اخبـار و روایـات وارده در امثال این امور (افعال و اعمالی که به مناط اختیاری بودن جزء اخیرشان ثواب و عقاب برآن مترتّب است) و اشتباه این امور در دو طرف ثواب و عقاب بر افعال به حد تواتر است.

۱۰- پس ظاهر چنین است که: حکم عقل به تساوی این دو شـخص در استحقاق مذمت از حیث شقاوت و قبح فاعل است در مقابل مولی، نه از جهت علم و قطع به معصیت بودن فعل.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (فالمحصّل منه غیر حاصل) در متن چه می‌باشد؟

ج: خـدشه بر دلیل اول مشـهور است که از قیـد (منه) اسـتفاده می‌شود که دارای اقسامی است از جمله ۱- اجماع محصل ۲- اجماع منقول.

* اجماع محصل چگونه اجماعی است؟

ج: اجماعی است که، مکلف مجتهد خود شخصا به‌واسطه فحص کامل، آن را تحصیل نموده باشد.

* چرا شیخ اجماع محصّل را غیر حاصل می‌داند؟

ج: زیرا اجمـاع را زمـانی مفیـد قطع می‌داننـد که محقّق و محصّـل باشـد و حـال آنکه چنین اجمـاعی وجود نـدارد یعنی آنها هم که بدنبال تحصیل اجماع رفته‌اند اجماع دارای ارزشی را تحصیل نکرده‌اند.

ص: ۵۳

* مراد از عبارت (و المسألة عقلية) در متن چیست؟

ج: اشاره به عدم حجیت اجماع است در مسئله مورد بحث

یعنی این مسئله که آیا تجری عقاب دارد یا نه یک مسئله عقلی محض است و نیاز به برهان دارد و حال آنکه اجماع به اعتبار اینکه کاشف از قول معصوم است در مسائل فقهی و شرعی حجت است و لذا در مسائل عقلیه همچون مسئله مورد بحث نمی‌توان به اجماع تمسک نمود.

* چرا در مسائل عقلیه محض نمی‌توان به اجماع تمسک نمود؟

ج: زیرا اجماع و اتفاق آراء فقها بر امر عقلی حتی اگر محقّق و محصّل هم باشد، کاشف از رأی و نظر معصوم نمی‌باشد چه رسد به این مسئله که این همه مورد اختلاف است چنانکه، شیخ معتقد است که تجرّی عقاب‌آور نیست و تنها قبح فاعلی دارد نه فعلی، مشهور معتقدند که تجرّی موجب عقوبت است.

و کثیری از فقها، قائل به عدم حرمت تجرّی هستند.

* مراد از عبارت (فالمنقول منه ليس بحجّة) در متن چیست؟

ج: این است که: وقتی اجماع محصّل در ما نحن فیه حجیّت ندارد به طریق اولی اجماع منقول که حتی در مسائل تعبّدی شرعی فاقد حجیّت است، حجّت نمی‌باشد.

* غرض از اجماع منقول چیست؟

ج: غرض اجماعی است که، خود مکلّف مجتهد آن را تحصیل نکرده، بلکه فرد عادلی آن را نقل کرده است.

* مقدمهٔ بفرمایید مذمت بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مذمت فعلی ۲- مذمت فاعلی

* مراد از مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: مذمت فعلی یعنی: عمل شخص یک عمل زشت و ناپسند است.

مذمت فاعلی یعنی: فرد مکلّف، شقی و دارای نیات زشت و افکار پلید است هرچند در خارج کار زشتی از او سر نزند و یا اینکه قادر بر اقدام نباشد.

* عبارت اخرای مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: قبح فعلی و قبح فاعلی

یعنی: گاهی عنوان قبح، صفت فعل است و گفته می‌شود فلان فعل قبیح است، و گاهی صفت فاعل است که گفته می‌شود فلان شخص قبیح است.

* چه نسبتی از نسب اربع میان قبح فعلی و فاعلی برقرار است؟

ص: ۵۴

ج: عموم و خصوص مطلق

بدین معنا که قبح فعلی لازمه‌اش قبح فاعلی است و لکن قبح فاعلی لازمه‌اش قبح فعلی نمی‌باشد چرا که کار قبیح از فاعل قبیح صادر می‌شود، لکن چنین نیست که هرجا فاعل قبیحی هست فعل قبیح از او سر می‌زند، بلکه از بعضی سر می‌زند و از بعضی سرنمی‌زند.

* عقاب در شرع مقدس دایر مدار کدام قبح است؟

ج: قبح فعلی

* مراد شیخ از عبارت (و اما بناء العقلاء) چه می‌باشد؟

ج: ردّ دلیل سوّم مشهور است بر عقوبت متجری. چنانچه خود می‌فرماید:

سلّمنا که چنین سیره‌ای بر مذمّت متجرّی وجود داشته باشد و لکن این تقبیح بر صدور فعل نیست چون عمل صادره عمل قبیحی نیست و چه‌بسا عملی از او سر نزده باشد و لکن تصمیم دارد عمل زشتی را که به زشتی و قبح آن قطع دارد انجام دهد پس او شخصا پلید است زیرا دارای صفت شقاوت است و لذا عقلا متجرّی را سرزنش و تقبیح می کنند.

لذا، مذمت عقلاء به اعتبار قبح فاعلی است نه قبح فعلی.

* مراد از عبارت (کمن انکشف لهم ....) در متن چه می‌باشد؟

ج: ایراد یک مثال است در قبح متجری و عدم عقوبتش.

می گوید: از نظر عقلاء اگر بنده‌ای تصمیم بر قتل مولای خود بگیرد و لو هنوز فعل خود را انجام نداده باشد، سرکش و مستحقّ مذمّت است.

بنابراین: مذمّت در باب تجرّی مذمّت فاعلی است نه فعلی و عقاب دایر مدار مذمّت فعلی است؛ در نتیجه:

متجرّی عقاب ندارد و شما از آوردن دلیلی که حرمت فعل را اثبات کند عاجزید.

* مراد شیخ از عبارت (فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع) چیست؟

ج: ردّ دلیل چهارم مشهور است بر عقوبت متجرّی. لذا می‌فرماید: ما ملتزم می‌شویم به اینکه: اگر قاطعی قطعش مطابق با واقع درآید چون از روی علم و اراده مرتکب گناه شده است همچون دیگر عاصیان مستحقّ عقوبت و مجازات است و لکن فردی که قطعش مطابق با واقع درنیامده مستحق مجازات نیست چون مرتکب عصیان و گناه نشده است.

* مراد شیخ از عبارت (قولک .... ممنوع) در متن مربوطه چه می‌باشد؟

ج: بیان یک اشکال است. و حاصل اشکال مستشکل این است که: در فرض مذکور که دو فرد مکلف با قطع به شراب بودن مایعی که در اختیارشان بود آن را نوشیدند و اتفاقا مایعی را که زید نوشید خمر و آنچه را عمر نوشید آب از کار درآمد، فعل این دو نفر از جهت اختیار با هم

ص: ۵۵

مساوی است.

زیرا هر دو از روی علم، اختیار و اراده مایع مقطوع به را نوشیدند و لذا از نظر حسن و یا قبح فعلی با هم تفاوتی ندارند الا اینکه فعل زید مطابق با واقع درآمد و فعل عمر مخالف با واقع و لکن این مسئله در اختیار هیچ‌یک نبوده است.

در نتیجه: هر دو مرتکب فعل قبیح شده‌اند و لذا مستحق عذاب‌اند.

حال:

اگر تنها زید را معاقب بدانید و عمر را غیر معاقب، بین این دو تفاوت گذاشته و ملاک این تفاوت را نیز امری قرار داده‌اید (یعنی: مصادفت و عدم مصادفت) که از اختیار این دو خارج است و این عمل حسنی نداشته و از عدالت بیرون است.

* غرض شیخ از عبارت (فانّ العقاب بما لا یرجع بالآخرهٔ ...) چه می‌باشد؟

ج: جواب از اشکال و استدلال مستشکل است به اینکه:

اولا: عدم عقاب بر امر غیر اختیاری قبحی ندارد و لذا طرح آن در اشکال، جایی ندارد. و آنچه قابل طرح و اشکال است، عقاب و عذاب بر امر غیر اختیاری است.

ثانیا: عقاب هریک از دو شخص زید و عمر قابل مناقشه نیست چرا که عمل وی (یعنی:

نوشیدن شراب) از روی علم و اختیار صورت گرفته است پس عقاب زید بر امر غیر اختیاری (یعنی: مطابقت فعل با واقع) مترتّب نمی‌باشد، بلکه بر امر اختیاری (یعنی: اراده عمل از روی علم و اختیار)، مترتّب است و حال آنکه در عمر چنین نمی‌باشد.

یعنی: آخرین عمل وی موجب وقوع در محرّم واقعی نشد پس وجهی بر مؤاخذه او وجود ندارد. حاصل مطلب:

اگر عقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبیح است ولی عدم العقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبحی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (کما یشهد به الاخبار الواردهٔ ...) چه می‌باشد؟

ج: ذکر شواهدی است مبنی بر اینکه: ثواب و عقاب بر امر اختیاری واقع شده و آن جزء اخیر عمل است که مکلف با علم به حسن یا قبحش آن را انجام داده است و این امر اختیاری است که در قلّت و کثرت ثواب یا عقاب دخالت دارد.

* شاهد و گواه اول شیخ در تثبیت این مدّعی چیست؟

ج: روایت (من سن سنهٔ حسنهٔ کان له مثل اجر من عمل بها)

فی المثل: دو نفر برای برگزاری نماز جماعت و عبادت بندگان خدا به نیت بردن ثواب مستقلا اقدام به ساختن مسجد می‌کنند.

ص: ۵۶

حـال، در یکی از دو مسـجد نمازگزار و عبادت‌کننـده بیشتر و در دیگری، کمتر حاضـر می‌شونـد در اینجا آن مسـجدی که پـذیرای جمعیّت بیشتری است ثواب مؤسّسش نیز بیشتر است درحالی‌که کثرت و قلّت جمعیّت در اختیار مؤسّس نمی‌باشد، بلکه امری اتفاقی و بیرون از اختیار مؤسس می‌باشد. لکن، همین امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب مؤثّر است.

* گواه دوم شیخ بر ترتّب ثواب و عقاب بر امر اختیاری و تأثیر امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب یا عذاب چیست؟

ج: عبارتست از روایت (من سن سنهٔ سیئهٔ کان له مثل وزر من عمل بها) مثلا اگر هریک از زید و عمر مستقلا اقدام به ساخت و بنای یک مرکز فساد نمودند، و برحسب اتفاق در یکی از این دو مرکز جمعیّت بیشتری جهت انجام گناه حاضـر شوند و در دیگری عمل گنـاهی صـورت نپـذیرد، بـدیهی اسـت آن مؤسّسـی که بنـایش پایگـاه جرم و جنـایت بیشـتری است دارای جرم سـنگین‌تر و عقـاب زیادتری است.

حال استقبال از یک مرکز فساد و عدم استقبال از مرکز دیگر، خارج از اختیار مؤسّسین است و لکن در کثرت و قلّت عقاب مؤسّس، مؤثّر می‌باشد.

* مراد از عبارت (قد اشتهر انّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا) چه می‌باشد؟

ج: اسـتناد به استشـهاد دیگری است بر اینکه عقـاب و ثواب، مـترتّب بر امر اختیـاری است هرچنـد امر غیر اختیـاری در کثرت و قلت ثواب مؤثر است یعنی مجتهـدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع باشـد دارای دو اجر است یکی در مقابل رنـج و زحمتی که برای افتـاء برده است و یکی بـابت رسـیدن به واقع. لکن مجتهـدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع نبوده و خطا کرده دارای یک اجر است آن‌هم به خاطر رنج و زحمتی که در افتاء کشیده است و لذا مشاهده می‌شود که:

اصـابت به واقع و عـدم اصـابت به واقع اگرچه بیرون از اختیـار است معذلـک در کثرت و قلّت ثواب تـأثیر دارد بـدون اینکه در این حکم بی‌عدالتی شده باشد.

* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر انّ العقل انّما یحکم بتساویهما من ....) چه می‌باشد؟

ج: بیان نتیجه بحث است بدین معنا که:

هیچ استبعادی ندارد که عدم المصادفهٔ با واقع، در مسئله مورد بحث ما موجب عدم العقاب شود.

بنابراین: عقل عقلاء، این دو شخصـی را که با قطع خود مخالفت نموده‌اند و یکی مطابق با واقع درآمد و دیگری نه، در اصل مذمّت و توبیخ فاعلی مساوی می‌دانند و لکن در مذمّت فعلی هیچ‌گاه مساوی نمی‌باشند.

ص: ۵۷

۱- و ربّما یؤیّد ذلک أنّا نجد من أنفسنا الفرق فی مرتبهٔ الذمّ بین من صادف قطعه الواقع و بین من لم یصادف، الّا أن یقال: انّ ذلک انّما هو فی المبغوضات العقلائیهٔ من حیث انّ زیادهٔ العقاب من المولی و تأکّد الذّمّ من العقلاء بالنسبهٔ الی من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفّی المستحیل فی حقّ الحکیم تعالی. فتأمل.

هذا.

۲- و قد یظهر من بعض المعاصرین التفضیل فی صورهٔ القطع بتحریم شیء غیر محرّم واقعا، فرجّح استحقاق العقاب بفعله:

الّا أن یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربهٔ، فانه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا أو فی بعض الموارد نظرا الی معارضهٔ الجههٔ الواقعیهٔ للجههٔ الظاهریّهٔ؛ فانّ قبح التّجرّی عندنا لیس ذاتیّا، بل یختلف بالوجوه و الاعتبارات.

۳- فمن اشتبه علیه مؤمن ورع عالم بکافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلک الکافر و تجرّی فلم یقتله، فانّه لا یستحقّ الذّمّ علی هذا الفعل عقلا عند من انکشف له الواقع، و ان کان معذورا لو فعل.

۴- و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبیّ أو وصیّ فتجرّی و لم یقتله.

۵- أ لا تری أنّ المولی الحکیم اذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدوّ فتجرّی و لم یقتله، أنّ المولی اذا اطّلع علی حاله لا یذمّه علی هذا التجرّی بل یرضی به و ان کان معذورا لو فعل.

۶- و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع الی معرفهٔ عدوّه فأدّی الطریق الی تعیین ابنه فتجرّی و لم یفعل.

۷- و هذا الاحتمال حیث یتحقّق عند المتجرّی لا یجدیه ان لم یصادف الواقع، و لذا یلزمه العقل بالعمل بالطریق المنصوب، لما فیه من القطع بالسلامهٔ من العقاب، بخلاف ما لو ترک العمل به، فانّ المظنون فیه عدمها.

۸- و من هنا یظهر أنّ التجرّی علی الحرام فی المکروهات الواقعیّهٔ أشدّ منه فی مباحاتها، و هو فیها أشدّ منه فی مندوباتها، و یختلف باختلافها ضعفا و شدّهٔ کالمکروهات.

۹- و یمکن أن یراعی فی الواجبات الواقعیّهٔ ما هو الاقوی من جهاته و جهات التجری(۱). انتهی کلامه رفع مقامه.(۲)

ترجمه:

تأییدی بر تفاوت عصیان با تجرّی

۱- چه‌بسا تأیید می‌کند آن (تفاوت بین تجری و عصیان) را دریافت وجدانی ما، که تفاوت

۱- مثل ما فی الکافی: ج ۵ ص ۹ باب وجوه الجهاد ح ۱، و الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶ ب ۵ من أبواب جهاد العدو ح ۱، و البحار: ج ۷۱ ص ۲۵۸ ح ۵ و ۶.

۲- الفصول الغرویّهٔ: الاجتهاد و التقلید ص ۴۳۱.

ص: ۵۸

در مرتبه ذمّ بین کسی است که قطعش موافق واقع است با کسی که فعلش مطابق واقع نیست، مگر آنکه گفته شود:

این تفاوت و تمایز که (بین تجرّی و عصیان) تنها در مکروهات عقلائیّه است (نه در مبغوضات شرعیه) به خاطر ازدیاد مذمّت و عذاب نمودن عبد عاصی از جانب مولای عرفی و عقلاست نسبت به کسی که قطعش مطابق با واقع است برای تشفی خاطر و فرونشاندن خشمی که در حق خدای حکیم محال است این (عدم حرمت تجرّی) نظر ما بود.

۲- و گاهی برخی از معاصرین، در صورت قطع (مکلف) به حرمت موضوعی که (در واقع) حرام نیست، قول به تفصیل دیده می‌شود، در نتیجه استحقاق مذمت و عقاب متجرّی را نسبت به فعلش ترجیح داده‌اند.

مگر اینکه به حرمت واجبی معتقد شود که مشروط به نیت قربت نیست، چه آنکه در این فرض، عدم استحقاق عقاب بر ارتکاب چنین فعلی بعید نمی‌باشد (اعم از اینکه: مفسده فعل بر مصلحت واقع راجح بوده یا چنین نباشد) یا اینکه در برخی موارد ملتزم به عدم استحقاق عقاب شویم آنهم به علت تعارض جهت ظاهری و واقعی زیرا از نظر ما قبح تجرّی ذاتی نمی‌باشد بلکه به حسب اعتبارات و چون مختلف می‌باشد

۳- مثل کسی که، مؤمن پرهیزگار عالمی با کافر واجب القتلی بر او مشتبه شود، یعنی: گمان کند که او کافر مهدور الدم است، لکن تجری کرده او را نکشد؛

پس چنین شخصی به خاطر این فعل (تجری) پیش کسانی که از واقع مطلع هستند مستحق عذاب نیست، هرچند در صورت انجام (کشتن) معذور می‌بود.

۴- و مثال روشن‌تر از آن (مثال اشتباه مؤمن به کافر) آن جایی است که شخص قطع به وجوب قتل کسی پیدا کند لکن تجری کرده او را نکشد.

۵- و آنجا که مولای حکیم به بنده‌اش امر کند به کشتن دشمنش، پس برخورد کند آن عبد به پسر مولا و گمان کند که او دشمن آقایش می‌باشد ولی تجری کرده به قتلش نرساند؛ در اینجا اگر مولی از کار او مطلع شود او را به خاطر این تجری مذمت نمی‌کند بلکه از کارش راضی می‌شود، اگرچه معذور است اگر او را به قتل برساند.

۶- و همچنین اگر (مولی) برای بنده‌اش نسبت به شناخت دشمنش راهی غیر از قطع (اماره ظنی) نصب نمود و این راه کشیده شد تا پسر مولایش پس عبد تجری کرده و او را نکشد، مولا از فعل عبدش خشنود می‌شود.

۷- این احتمال (خلاف در صورت ظن به عدو) از آنجا که نزد متجری تحقق می‌یابد، اگر مصادف با واقع نباشد نفعی به عبد نمی‌رساند (مجوز مخالفت نیست)، و لذا موظف می‌کند او

ص: ۵۹

را عقلش که عمل به طریق منصوب کند، زیرا قطع به سلامت از عقاب در عمل به طریق است، به‌خلاف اینکه عمل به طریق معین‌شده را ترک کند، پس گمان در ترک عمل، عدم سلامت از عقاب است.

۸- و از اینجا (ذاتی نبودن قبح در تجرّی) روشن می‌شود که، تجرّی بر فعل حرام در مکروهات واقعی از تجرّی در مباحات واقعی شدیدتر است، و تجرّی در مباحات شدیدتر از مستحبات است، چنانچه تجرّی در مستحبّات به اختلاف مراتبشان در شدت و ضعف مختلف شده همان‌طور که در مکروهات این چنین است.

۹- ممکن است در واجبات واقعی واقع و تجرّی هرکدام اقوی بود رعایت شود.

تشریح المسائل* در عبارت (یؤید ذلک انّا نجد من انفسنا ...) فاعل یؤیّد و مشار الیه ذلک چیست؟

ج: مؤوّل به مفرد (انا نجد من) فاعل یؤید و فرق میان تجری و عصیان مشار الیه ذلک می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (یؤید ذلک انا نجد من ...) چیست؟

ج: این است که، مرتبه مذمّت و تقبیح در متجرّی و عاصی یکی نمی‌باشد.

یعنی:

آنکه فعلش مطابق مبغوض واقعی باشد مورد عقاب و عذاب شدیدتری است و آنکه تنها با قطع خودش مخالفت نموده، عذاب و عقابی خفیف‌تر متوجه اوست، زیرا با مراجعه به وجدان خود می‌فهمیم که فرق است بین کسی که قطعش مصادف با وقع درآمده با کسی که قطعش مطابق واقع درنیامده است.

به عبارت دیگر: آنکه فعلش مطابق با واقع درآمده، هم قبح فاعلی دارد هم قبح فعلی، و عقاب دایر مدار قبح فعلی است، و آنکه فعلش مطابق با واقع درنیامده، تنها دارای قبح فاعلی است.

پس حکم وجدان مؤید آن است که، مصادف کیفر دارد ولی غیر مصادف نه

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یقال انّ ذلک ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان یک نظر است مبنی بر اینکه:

این فرق در مرتبه مذمّت میان متجرّی و عاصی، در مبغوضات شرعیّه نمی‌باشد چرا که فرق است میان منکرات و مبغوضات شرعیه با مبغوضات عقلائیه.

یعنی: فعل عاصی و متجرّی هر دو عند الشارع مبغوض، و خداوند محلّ عروض حالات

ص: ۶۰

نفسانی ممکنات، مثل: غضب، سرور و تشفّی واقع نمی‌شود و مصادف و غیر مصادف یکسانند، بلکه این مولای عرفی و برخی از عقلاء هستند که میان عبد عاصی و متجری فرق گذاشته اوّلی را به خاطر تشفّی خاطر و فرونشاندن خشم بیشتر مذمّت می کنند.

* مقصود شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این مطلب چه می‌باشد؟

ج: می‌خواهد بگوید که منشا تفاوت در مرتبه مذمّت میان عاصی و متجرّی تشفی نمی‌باشد تا بگوییم در حق خدای حکیم جاری نمی‌باشد، بلکه ارتکاب، نفس مبغوض است، بله درست است که مولای این عبد به خاطر تشفی او را می کشد، چون فرزندش را کشته است لکن سایر عقلاء که از مقتول بیگانه‌اند مع‌ذلک مصادف را بیشتر مذمّت و سرزنش می کنند و لذا حق این است که مصادف از غیر مصادف بیشتر مذمّت شود.

* مراد شیخ از عبارت (قد یظهر ... التفصیل فی صورهٔ القطع الخ) چه می‌باشد؟

ج: بیان رأی مرحوم شیخ محمد حسن نجفی که معروف به صاحب فصول است، می‌باشد.

* قبل از بیان رأی صاحب فصول جهات موجود در باب تجری را بررسی کنید؟

ج: باب تجری دارای دو جهت است

الف: جهت ظاهری ب: جهت واقعی

۱- گاهی عنوان ظاهری، خود تجرّی است لکن عنوان واقعی، کراهت است.

فی المثل:

شما قاطع شدید به اینکه استشمام بوی خوش در رمضان حرام است مع‌ذلک تجری نموده و به کار برید، بعد معلوم شود که استشمام و استعمال آن مکروه است در اینجا عنوان تجری اکثر مفسده را دارد و عنوان واقعی (کراهت) اقل مفسده را.

۲- و گاهی عنوان ظاهری تجری است، لکن عنوان واقعی اباحه است.

فی المثل:

شما یقین می کنی که «هذا المائع خمر»، مع‌ذلک می آشامید بعد معلوم می‌شود که خمر نبوده، بلکه آب بوده است.

در اینجا، عنوان تجرّی اکثر مفسده و نهایت قبح و مذمت را داراست ولی عنوان واقعی عمل، نه حسن دارد و نه قبح، پس تجرّی موجب عقوبت بوده و حرام است لکن نه اشدّ حرمت.

۳- و گاهی عنوان ظاهری تجرّی، لکن عنوان واقعی استحباب است.

فی المثل:

شما یقین می کنی که فلان شخص کافر حربی است و واجب القتل، مع‌ذلک او را نمی کشید

ص: ۶۱

بعد از آن معلوم می‌شود کافر ذمّی است و حفظ جان او راجح است.

در اینجا، عنوان تجرّی صددرصد مذموم و دارای مفسده و عنوان واقعی هفتاد درصد واجد مصلحت است.

لذا، آن سی درصد مفسده نمی‌تواند موجب حرمت و عقوبت شود در نتیجه: در این مورد تجرّی حرام نبوده، بلکه حد اکثر کراهت را دارد.

۴- و گاهی عنوان ظاهری تجرّی، لکن باطن عمل وجوب است.

فی المثل:

شما قطع حاصل می کنی که فلان شخص، مرتدّ فطری و واجب القتل است معذلک تجری نموده او را نمی کشید، بعد معلوم می‌شود که فردی مؤمن و عالم است و قتلش حرام، در اینجا نیز تجرّی صددرصد قبیح و عنوان واقعی عمل (ترک قتل) صددرصد حسن است.

لذا حسن عنوان واقعی با قبح تجری تعارض کرده هر دو ساقط می‌شوند.

در نتیجه در چنین موردی، تجری مباح است یعنی نه حسن دارد و نه قبح.

۵- و گاهی عنوان ظاهری عمل تجرّی، لکن عنوان واقعی وجوبی بسیار مهم است.

فی المثل:

شخصی قطع حاصل می کند که فلان شخص مهدور الدم و واجب القتل است لکن تجرّی نموده او را نمی کشد سپس معلوم می‌شود که وی یکی از اولیاء راستین است در اینجا، تجرّی صددرصد قبیح و مذموم است لکن عنوان واقعی (ترک عمل) دو برابر حسن دارد.

لذا اگر تعارضی میان قبح تجرّی و حسن عنوان واقعی پیش بیاید یک برابر مصلحت و حسن باقی است در چنین مواردی نیز تجرّی دارای حسن است.

* با توجه به مقدمات و تقسیم‌بندی فوق رأی صاحب فصول چیست؟

ج: این است که تجری صور متعددی داشته و هر صورتی دارای حکم مخصوص به خود است.

* مقدمهٔ بفرمایید افعال اختیاری انسان از لحاظ حسن و قبح بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسم است از جمله:

۱- برخی از افعال اختیاری ما حسن و قبحشان ذاتی است

یعنی فعل تمام الموضوع و علّت تامّه است برای حکم به حسن یا قبح،

مثل: عدل که حسنش ذاتی است بلکه عین حسن است و ظلم که قبحش ذاتی و به عبارت دیگر عین قبح و زشتی است، پس مادام که عنوان عدل و یا ظلم صادق باشد، حکم به

ص: ۶۲

حسن و یا قبح نیز وجود دارد.

۲- برخی افعال به‌خودی‌خود خواهان حسن و یا قبح‌اند، لکن تا زمانی که مانعی در کار نباشد. مثل: صدق و کذب، تکریم و تحقیر و ...

نکته: در صورت وجود مانع امکان تبدیل حسن و قبح وجود دارد.

۳- برخی از عناوین و افعال، حسن و قبحشان بالاعتبار است، یعنی: خود فعل لو خلّی و طبعه نه حسن دارد و نه قبح لکن به اعتباری حسن و به اعتباری قبح پیدا می کند.

فی المثل: زدن کودک یتیم اگر برای تشفی باشد قبیح و اگر برای تربیت باشد حسن است.

* رأی صاحب فصول در حسن و قبح تجری چیست؟

ج: در فصل عدم معذوریت جاهل در کتاب فصول پیرامون این بحث می‌فرماید:

«و تساوی العاملین فی الاختیار لا یوجب تساویهما فی العمل المختار الّذی هو منشا لترتّب الآثار بل آثار کلّ عمل من استحقاق المدح و الثّواب و الذّم و العقاب تترتّب علیه عند صدوره عن المختار العالم بالحال.

و اما الآثار الّتی یعتقد ترتّبها علی العمل مع خلوّه منها فی نفسها فالّذی یتقوّی فی النّظر انّ هنا تفصیلا:

و هو انّ الاعتقاد و ان کان بطریق ثبت اعتباره شرعا کالاجتهاد و التقلید المعتبرین فلا اشکال فی ترتّب ثواب العمل بالطریق علیه، بل الظّاهر ترتّب ثواب العمل الصّحیح علیه، لانّ العامل اتی به برجاء فی ثوابه فیؤتی به کما یستفاد من اخبار التّسامح فی ادلّة السّنن و ان کان بطریق غیر معتبر فترتّب الاجر علیه فی غیر المحرّمات غیر معلوم و ان کان بالنظر الی فضله تعالی غیر بعید.

و امّا بالنسبة الی المحرّمات فینبغی القطع بعدم استحقاق الاجر لا سیّما اذا کان من الکبائر کما لو اعتقد الوثنیّ وجوب عبادة الاوثان او المخالف وجوب اطاعة مشایخه فانّه لا یستحقّ الثواب بعمله قطعا.

هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب.

و اما اذا اعتقد التّحریم فلا یبعد استحقاق العقوبة بفعله و ان کان بطریق غیر معتبر نظرا الی حصول التّجرّی بفعله الّا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط.»

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربة) چه می‌باشد؟

ج: اشاره به قول صاحب فصول در متن مربوط به ایشان است.

* مراد صاحب فصول از این عبارت چه بوده است؟

ج: مراد واجبات توصلی است که در تحقق آنها قصد قربت شرط نمی‌باشد یعنی بدون نیت

ص: ۶۳

و حتی با قصد ریا نیز محقق می‌شوند مثل ازاله نجاست از لباس

* وجه التزام به تفصیل در این‌گونه واجبات در چیست؟

ج: این است که، چون در واجبات تعبدی قصد قربت شرط تحققشان می‌باشد به ناچار اگر مکلفی معتقد به حرمت آنها باشد و لکن از روی تجرّی انجامشان دهد آن‌هم به اعتبار اینکه قصد قربت از وی ممکن نیست.

قطعا واجب واقعی را به‌جا نیاورده است تا مصلحت واقعیه تحصیل شود و مفسده تجرّی را نابود کند و در نتیجه بتوانیم آن را از مصادیق مورد بحث قرار دهیم.

* مراد از عبارت (فانه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا او فی بعض ....) چه می‌باشد؟

ج:

* مراد از مطلقا در متن فوق چه می‌باشد؟

ج: غرض تمام موارد است در مقابل فی بعض الموارد.

* مراد از عبارت (نظرا الی معارضهٔ الجههٔ الواقعیهٔ ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان علت است برای عدم استحقاق عقاب نسبت به برخی از موارد تجری.

* مراد صاحب فصول از عبارت (فان التجرّی عندنا لیس ذاتیا ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان علت است برای ملاحظه موازنه میان جهت واقعیه با جهت ظاهریه بدین معنا که:

عمل تجرّی بنفسه قبحی نداشته و نمی‌تواند تمام الموضوع و علت تامّه برای قبح باشد، لذا از حیث ترتّب عقاب یا سقوط عذاب از فاعل آن، باید موارد را در نظر گرفت. یعنی چه‌بسا در تجرّی فاعل، فعل پسندیده‌ای صورت پذیرد که مانع از عقاب اوست، این ازآن‌جهت است که ما مدّعی هستیم که قبح تجرّی ذاتی نبوده و به اعتبار وجوه فرق می‌کند.

فی المثل: مکلّفی یقین می‌نماید که فلان شخص کافری واجب القتل است (و حال آنکه فردی فاضل و متقی است) در این حال اگر مخالفت شرع کرده او را نکشد، کسانی که از واقع باخبراند او را مذمّت و تقبیح نمی‌کنند چرا که، نکشتن مؤمن عنوان پسندیده‌ای است که مانع از تأثیر قبح تجرّی است.

* مقصود صاحب فصول از عبارت (و اظهر من ذلک ....) چه می‌باشد؟

ج: ذکر امثله‌ای است در ذاتی نبودن تجرّی از جانب صاحب فصول و همفکرانش.

* مراد صاحب فصول از عبارت (کذا لو نصب ....) چه می‌باشد؟

ج: مراد این است که تجرّی تنها در فرض قطع تحقّق ندارد، بلکه در صورت مکلّف بودن به اماره ظنّیه و ترک آن نیز متصوّر است.

* وجه قطع به سلامت از عقاب در عبارت (لما فیه من القطع بالسّلامهٔ من العقاب) چیست؟

ص: ۶۴

ج: عمل به طریق است و اقتضای حال، یعنی:

انجام عمل از عبد چون به انگیزه امتثال از فرمان مولی است عقلا مقتضای حصول اجزاء است و لذا مولی نمی‌تواند او را از چنین عملی نهی نماید.

مراد عبارت (و من هنا ...) در عبارت صاحب فصول چیست؟

ج: اشاره به ذاتی نبودن قبح در تجرّی و تفاوت در مراتب مذمّتش به اعتبار می‌باشد.

* مراد صاحب فصول از عبارت (ان التجرّی علی الحرام ... اشدّ منه فی مباحاتها) چه می‌باشد؟

ج: این است که، چنانچه فاعل مکروه واقعی را حرام دانسته و معذلک تجرّی نموده و مرتکب شود. مذمّتش بیشتر و شدیدتر است از اینکه مباح واقعی را حرام دانسته تجرّی کرده و مرتکب شود.

* مراد از عبارت (یختلف باختلافها ضعفا و شدة) چه می‌باشد؟

ج: این می‌باشد که، در مندوبات نیز مراتب مذمّت و توبیخ از جهت شدّت و ضعف می‌باشد چه آنکه برخی مندوبات مؤکد و برخی غیر مؤکداند و لذا تجرّی در مندوبات مؤکد شدیدتر از تجرّی در مندوبات غیر مؤکد است.

* حاصل مطلب فوق از نظر صاحب فصول چیست؟

ج: این است که اگر مکلّفی مستحب واقعی را حرام دانسته و تجرّی کرده مرتکب شود تجرّیش بیشتر و شدیدتر است از کسی که مستحب مؤکدی را حرام بداند و مرتکب شود.

همان‌طور که تجرّی در مکروهات به حسب مراتب مختلف متفاوت است و لذا اگر مکلفی مکروه ضعیفی را حرام دانسته، تجرّی کرده و مرتکب شود، تجرّیش سبک‌تر از کسی است که مکروه مغلّظی را حرام دانست، تجرّی نموده و مرتکب شود.

* مراد صاحب فصول از عبارت (و یمکن ان یراعی ....) چیست؟

ج: مراد نفی استحقاق عقاب از تجرّی در واجبات واقعی به‌طور مطلق یا نسبت به برخی موارد است.

ص: ۶۵

أقول، یرد علیه:

۱- أولا: منع ما ذکره من عدم کون قبح التجرّی ذاتیا، لانّ التجرّی علی المولی قبیح ذاتا کالظلم، بل هو قسم من الظلم، فیمتنع عروض الصفهٔ المحسّنهٔ له؛ و فی مقابله الانقیاد للّه سبحانه، فانّه یمتنع أن یعرض له جههٔ مقبّحهٔ.

۲- و ثانیا: لو سلّم أنّه لا امتناع فی أن یعرض له جههٔ محسّنهٔ، لکنّه باق علی قبحه ما لم یعرض له تلک الجههٔ، و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه حسن و لا قبح الّا بملاحظهٔ ما یتحقّق فی ضمنه.

۳- و بعبارهٔ اخری: لو سلّمنا عدم کونه علّهٔ تامّهٔ للقبح کالظّلم فلا شکّ فی کونه مقتضیا له کالکذب (و لیس من قبیل الافعال الّتی لا یدرک العقل بملاحظتها فی أنفسها حسنها و لا قبحها و حینئذ فیتوقّف ارتفاع قبحه علی انضمام جههٔ یتدارک بها قبحه، کالکذب المتضمّن لانجاء نبیّ؛ و من المعلوم أنّ ترک قتل المؤمن- بوصف أنه مؤمن، فی المثال الّذی ذکره- کفعله لیس من الامور الّتی تتّصف بحسن أو قبح، للجهل بکونه قتل مؤمن- و لذا اعترف فی کلامه بأنّه لو قتله کان معذورا- فاذا لم یکن هذا الفعل الّذی تحقّق التجرّی فی ضمنه ممّا یتّصف بحسن أو قبح لم یؤثّر فی اقتضاء ما یقتضی القبح، کما لا یؤثّر فی اقتضاء ما یقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمنا معتقدا کفره، فانّه لا اشکال فی مدحه من حیث الانقیاد و عدم مزاحمهٔ حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن.

۴- و دعوی «أنّ الفعل الّذی یتحقّق به التجرّی و ان لم یتّصف فی نفسه بحسن و لا قبح لکونه مجهول العنوان، لکنّه لا یمتنع أن یؤثّر فی قبح ما یقتضی القبح بأن یرفعه- الّا أن نقول بعدم مدخلیّهٔ الامور الخارجهٔ عن القدرهٔ فی استحقاق المدح و الذمّ، و هو محلّ نظر بل منع- و علیه یمکن ابتناء منع الدلیل العقلیّ السابق فی قبح التجرّی» مدفوعهٔ- مضافا الی الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدّم من الدلیل العقلی، کما لا یخفی علی المتأمّل- بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجرّی فی المثال المذکور.

و مجرّد ترک قتل المؤمن فی ضمنه، مع الاعتراف بأنّ ترک القتل لا یتصف بحسن و لا قبح، لا یرفع قبحه، و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم اذا انضمّ الیهما ما یصرفهما الی المصلحهٔ اذا جهل الفاعل بذلک.

۵- ثمّ انّه ذکر هذا القائل فی بعض کلماته: «أنّ التجرّی اذا صادف المعصیهٔ الواقعیّهٔ تداخل عقابهما»(۱).

۶- و لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام، اذ مع کون التجرّی عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان ارید به وحدهٔ العقاب، فانّه ترجیح بلا مرجّح. و سیجیء فی الروایهٔ انّ علی الراضی إثما و علی الداخل إثمین؛ و ان ارید به عقاب زائد علی عقاب محض التجرّی، فهذا لیس تداخلا، لانّ کلّ فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه احدهما.

۱- الفصول الغرویّهٔ: الاجتهاد و التقلید ص ۴۳۱.

ص: ۶۶

ترجمه:

(انتقاد شیخ به کلام صاحب فصول)

اشاره

شیخ در پاسخ به صاحب فصول می‌فرماید: دو ایراد بر ایشان وارد است.

۱- رد و منع این سخن، که قبح تجرّی ذاتی نیست، زیرا تجرّی بر مولی ذاتا قبیح است مانند ظلم؛ بلکه خود نوعی از ستم است (چه در قبح فعلی و چه در قبح فاعلی)

لذا عروض صفتی نیکوکننده بر تجرّی ممتنع است، چرا که در مقابل آن (تجری) انقیاد خدای سبحان قرار دارد که عروض صفت و جهت قبیح‌کننده بر او محال است.

۲- به فرض که بپذیریم، عروض جهت محسّنهٔ بر تجرّی محال نمی‌باشد، لکن تا زمانی که این جهت برآن (تجری) عارض نشده، تجرّی بر صفت قبحش باقی بوده، و از اموری نمی‌باشد که ذاتا و فی نفسه دارای حسن و یا قبح نبوده مگر به ملاحظه جهتی که تجرّی در ضمن آن تحقق می‌یابد.

۳- و به عبارت دیگر:

- به فرض که تجرّی مثل ظلم علّت تامّه برای قبح نباشد پس تردیدی نیست که مقتضی برای آن است و از قبیل افعالی نیست که عقل با ملاحظه خود آن افعال و جهات عارضه برآن، نتواند حسن و یا قبحش را درک کند.

در این صورت (وقتی پذیرفتیم که تجرّی مقتضی قبح است)

- پس رفع قبح از آن (تجری) متوقف است به انضمام جهتی که قبح تجرّی به‌واسطه آن جبران می‌شود (و به‌جای آن حسن پیدا می‌شود) مانند دروغی که متضمن نجات پیامبر است.

و روشن است که (مثال) ترک قتل مؤمن از آن جهت که مؤمن است، در کلام صاحب فصول از اموری نیست که متصف به حسن یا قبح می‌شوند زیرا ترک قتل مؤمن فی نفسه به اعتبار اینکه تارك در حال جهل بوده حسن و قبحی ندارد. (چنانچه انجام قتل نیز در این حال همین‌طور است).

و لذا، (صاحب فصول) در کلامش اعتراف نموده که اگر عبد فرد مؤمن را هم بکشد چون جهل داشته معذور است.

پس وقتی این فعلی که تجرّی در ضمن آن تحقق می‌یابد از جمله اموری که متصف به حسن و قبح می‌شوند نبود در اقتضاء قبح از ناحیه تجرّی اثر ندارد همان‌طور که این فعل در اقتضاء حسن از ناحیه انقیاد مؤثر نمی‌باشد.

و لذا اگر فرض شود که امر کند (مولی) او را (عبد را) به قتل کافری پس عبد مؤمنی را به اعتقاد اینکه کافر است کشت، پس از جهت انقیادی (که در او هست) مدحش اشکال ندارد و

ص: ۶۷

صرف اینکه، این فعل در واقع قتل مؤمن است مانع از اتصافش به صفت حسن نمی‌شود (چون قتل از روی جهل از وی صادر شده).

۴- و ادعـای این مطلب که (یـک توهم و دفع آن) فعلی که به‌واسـطه آن تجرّی محقق می‌شود اگرچه (آن فعل) ذاتا به حسن و قبح متصف نمی‌شود، به خاطر اینکه مجهول العنوان است (متجرّی نمی‌دانـد عنوان ترکش ترک قتل مؤمن است) لکن امتناعی ندارد که (آن فعل) در قبح تجرّی اثر گذاشـته تا آن (قبح را) رفع کند مگر اینکه قائل به عدم دخالت امور خارج از قدرت در اسـتحقاق مدح و ذم شویم، که آن‌هم محل نظر بلکه ممنوع است و بنـابراین منع، ممکن است که آن دلیل عقلی سابق (بیان محقق سبزواری) را در قبح تجرّی منع نماییم) دفع می‌شود و درست نمی‌باشد.

علاوه بر اینکه فرق است بین ما نحن فیه (نزاع با صاحب فصول) با آنچه گذشت (نزاع با مرحوم محقق سبزواری) چنانچه بر شـخص متفکر مخفی نیست که عقل در تقبیح تجرّی در مثال مذکور مستقل است و صرف تحقق ترک قتل مؤمن در ضمن تجرّی با اعتراف به اینکه این ترک نه حسن دارد و نه قبح، قبح تجرّی را رفع نمی‌کند و لذا عقل به زشتی دروغی که (شخص جاهل مرتکب شده) و زدن یتیمی که (مصـلحت داشته و ضارب از آن بی‌خبر است) حکم می‌کند البته اگر منضم‌کننده به دروغ و ضرب آنچه را که سوق می‌دهد آن دو را (دروغ و ضرب را) به‌سوی مصلحت، زیراکه فاعل به آن مصلحت جاهل است.

تشریح المسائل* اولین ایراد شیخ به صاحب فصول چیست؟

ج: ممنوعیت و استحاله این سخن صاحب فصول که فرمود: قبح تجرّی ذاتی نیست

* مراد شیخ از عبارت (لانّ التجرّی علی المولی ....) چیست؟

ج: بیان علت اشـکال صاحب فصول است بـدین معنا که: قبح تجرّی بر مولایی که اطاعتش واجب است ذاتی است یعنی از آنجا که حصول تجرّی تمام الموضوع و علت تامه برای صفت قبح است پس ذاتا مقتضی مذمّت است

به عبارت دیگر:

۱- انقیـاد بر فرمـان مولای واجب الإطاعـهٔ عین حسن است و تا زمانی که بر عملی عنوان انقیاد صـدق کنـد حسن، و محال است که متصف به قبح شود.

۲- و تجرّی در فرمـان مولی همیشه قبیـح است و تـا زمـانی که بر عملی عنوان تجرّی صـدق کنـد قبـح، و محـال است که متصف به صفت حسن شود.

ص: ۶۸

و درك اين مطلب مشروط به مراجعه به وجدان و عقل است.

* پس غرض شيخ از عبارت (سواء كان لنفس الفعل ...) چه می‌باشد؟

ج: اين است كه، اصل حسن يا قبح قابل انكار نيست،

اگرچه مشهور قائل است كه تجرّی قبح فعلی و انقياد حسن فعلی دارد و ما قائليم كه تجرّی قبح فاعلی و انقياد حسن فاعلی دارد.

* مراد از عبارت (فيمتنع عروض الصفة المحسّنة له ...) چيست؟

ج: اينست كه:

وقتی قبح در تجرّی ذاتی بوده و ما آن را علت تامّه برای تقبيح بدانيم محال است كه، جهتی يا صفتی برآن عارض شود كه تجرّی به‌واسطه آن جهت حسن گردد زيرا انقلاب ذات و ماهيت به ذات و ماهيت ديگر پيش می‌آيد.

پس، حسن گرديدن تجرّی كه قبحش ذاتی است، محال است.

* مراد از عبارت (مقابلة الانقياد ...) چه می‌باشد؟

ج: تقابل تجرّی و انقياد می‌باشد.

يعنی: همان‌طور كه تجرّی علّت تامّه برای تقبيح و قبحش ذاتی است، انقياد نيز علت تامه برای حسن است و حسن آن ذاتی است.

* مراد شيخ از عبارت (لو سلّم انّه لا امتناع فی ....) چه می‌باشد؟

ج: بيان دومين اشكال بر سخن صاحب فصول است بدين معنا كه می‌فرمايد:

به فرض كه بپذيريم، حسن انقياد و قبح تجرّی ذاتی آنهاست و ممكن است صفت و جهتی در تجرّی عارض شود كه عنوان قبح را به حسن تبديل كند امّا لازمه اين حرف اين است كه حسن انقياد و قبح تجرّی اعتباری است، و حال آنكه به نظر ما حدّ اقل اقتضايی است.

* چرا حسن و قبح در انقياد و تجرّی اعتباری نيست؟

ج: زيرا اگر اعتباری باشد، با قطع نظر از وجوه اعتبار نمی‌توان به حسن انقياد و قبح تجرّی حكم نمود يعنی اگر جدای از وجوه اعتبارات از عقل بپرسيم كه اين فعل حسن است يا قبيح پاسخی ندارد و حال آنكه در باب تجرّی و انقياد اگر از عقل بپرسيم تجرّی در برابر مولی و انقياد در برابر فرمان او خوب است يا نه بلافاصله تجرّی را تقبيح و انقياد را تحسين می‌كند.

* حاصل مطلب چيست؟

ج: اينست كه: اگر بر ذاتی بودن حسن در انقياد و قبح در تجرّی پای نفشاريم بايد بپذيريم كه اقتضايی بودن آن از مسلمات است، لذا قول شما كه گفتيد حسن و قبح انقياد و تجرّی

ص: ۶۹

بالاعتبار است ردّ و باطل است.

* آیا به نظر شما صاحب فصول تکیه بر اعتباری بودن حسن و قبح داشت؟

ج: آنچه از متن صاحب فصول برمی‌آید رأی بر اقتضایی بودن است نه اعتباری بودن و تعبیر اعتباری اعم است از اقتضایی و اعتباری چرا که می‌توان اعتباری را در مقابل ذاتی قرار داد.

* مراد شیخ از عبارت (لکنّه باق .... ما لم یعرض له تلك الجهة) چه می‌باشد؟

ج: پاسخ شیخ به عروض جهت بر تجرّی است، و لذا می‌فرماید:

مادامی که جهت یا صفت یادشده بر تجرّی عارض نشده باز هم تجرّی عقلا به قبح خود باقی است پس اگر قبحش ذاتی نباشد حد اقل اقتضایی است.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه حسن و لا قبح الّا ....) چیست؟

ج: اینست که:

تجرّی از جمله افعالی نمی‌باشد که حسن و قبح ذاتی نداشته و برای اتّصاف به هریك از این دو صفت نیاز به جهت عارضه‌ای داشته باشد که به‌واسطه عروض آن جهت یا صفت به یکی از دو صفت حسن و یا قبح متصف شود.

* مراد شیخ از عبارت (لو سلّمنا عدم کونه علّة تامّة للقبح ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر ما تجرّی را علّت تامّه برای صفت قبح ندانیم، پس باید مقتضی آن باشد زیرا: المقتضی اثّر اثره ما لم یمنعه مانع

* اگر کسی بگوید: اقتضایی بودن حسن انقیاد و قبح تجرّی را می‌پذیریم و لکن؛ قانون مقتضی این است که تا مانع نیامده تأثیر هست ولی با آمدن مانع دیگر تجرّی مقتضی قبح نیست حال سؤال این است که: آیا می‌توان گفت:

در مواردی که تجرّی مصادف با واقع نبوده، مانع هم مفقود است، تجرّی مقتضی قبح است؟ و در مواردی که تجرّی مطابق با واقع بوده قبح تجرّی و حسن واجب معارضه نموده نه تنها مانع از قبح تجرّی می‌شود، بلکه آن را مباح و مرجوح می‌کند؟

ج: خیر، مصادفت با واقع مانع از قبح تجرّی نمی‌شود.

* دلیلتان بر مدعی و پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که: اگر اتیان فاعل به واجب واقعی (مثل: ترك قتل مؤمن) همراه با علم و اراده باشد فاعل مستحقّ مدح است و مانع از قبح آن تجرّی (که خیال می‌کرد این شخص واجب القتل است و نکشت) می‌شود لکن اگر فاعل جاهل بوده به اینکه تجرّیش همراه با ترك قتل مؤمن است، چنین ترکی نه حسن دارد نه قبح، چرا که اگر از روی جهالت او را

ص: ۷۰

می‌کشت باز هم مستحقّ تقبیح و مذمّت نبود و این را شما قبول کردید.

به عبارت دیگر:

شما گفتید که اگر از روی جهالت فرمان مولایش را انقیاد کرد و با علم به اینکه فلان شخص واجب القتل است (و حال آنکه مؤمن است) او را کشت، معذور است و مذمّت نمی‌شود.

حال: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی: فاعل جاهل است بر اینکه قتل مؤمن را ترک می‌کند و فعل واجبی را انجام می‌دهد.

* حاصل و نتیجه دلیل مذکور چیست؟

ج: اینست که: تجرّی مقتضی تقبیح است یعنی:

۱- مصادفت ترک قتل با وجوب واقعی چون از روی جهل بوده است حسنی ندارد

۲- لذا، مانعی هم که جلوی قبح تجرّی را بگیرد وجود ندارد.

در نتیجه: مقتضی موجود مانع هم مفقود پس مقتضی (تجری) اثر خود را (که قبح است) می‌گذارد.

کما اینکه:

۱- انقیاد مقتضی حسن است و مصادفت با حرام واقعی، چون از روی جهالت بوده مذمّت ندارد تا جلوی حسن انقیاد را بگیرد.

۲- و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

در نتیجه: مقتضی انقیاد اثر خود را (که حسن است) می‌گذارد.

* تفاوت اساسی علّت تامّه و مقتضی را مستقلا بیان کنید؟

ج: مقتضی در صورت عدم مانع در محلّ قابل، موجب تأثیر و با وجود مانع اثرش خنثی می‌شود. مثل: آتش که زمانی در هیزم ایجاد احتراق می‌کند که مانع از آتش گرفتن موجود نباشد لذا اگر مانع (رطوبت در هیزم) موجود شد آتش نمی‌گیرد. لکن علّت تامّه تنها بدون فرض وجود مانع موجب و مؤثر است.

* از تفاوت فوق چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

ج: اینکه، علّت تامّه همان مقتضی است لکن بدون فرض مانع.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه ...) چیست؟

ج: اینست که: تجرّی از جمله افعالی نیست که تا جهت یا صفتی برآن عارض نشود، حسن و قبحی نداشته باشد.

* مراد از عبارت (فلا شکّ فی کونه مقتضیا له) چه می‌باشد؟

این می‌باشد که اگر ما تجرّی را علّت تامّه برای قبح ندانیم بلا تردید باید مقتضی قبح

ص: ۷۱

باشد چرا که (المقتضی اثّر اثره ما لم یمنعه مانع).

* مقصود شیخ از عبارت (دعوی انّ الفعل .... تا ...... مدفوعة) در متن چیست؟

ج: طرح یک توهّم و اشکال به شرح ذیل است:

۱- اگر در بحث تجرّی بپذیریم که مصادفت تجرّی با وجوب واقعی به دلیل جهل متجرّی (که نمی‌دانسته تجرّیش همراه با ترک قتل مؤمن است) اتّصاف به حسن و قبح پیدا نمی‌کند.

لکن (ترک قتل مؤمن) یک واجب واقعی است و واجب واقعی مصلحت واقعیه دارد هرچند بالقوه.

حال: چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در قبح تجرّی بوده و جلوی قبح آن را بگیرد.

۲- یا اگر در باب انقیاد قبول کنیم که، مصادفت (انقیاد) با حرام واقعی چون از روی جهالت بوده نه متصف به حسن می‌شود و نه قبح.

چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در حسن بوده و جلوی حسن انقیاد را بگیرد آیا عقلا مانعی وجود دارد.

* مراد از عبارت (الّا ان یقول تا و هو محلّ نظر بل منع) چیست؟

ج: ادامه سخن مستشکل است که می‌گوید اگر شما به ما اشکال کنید که:

- مصادفت (تجرّی) با وجوب واقعی و انقیاد با حرام واقعی، امری تصادفی و خارج از اختیار متجرّی و منقاد بوده است و لذا نمی‌توان مؤثر در استحقاق مدح و ذم باشد.

می‌گوییم که: مگر شما در پاسخ به دلیل چهارم مشهور نفرمودید که:

عدم المصادفة (یعنی امر خارج از اختیار) می‌تواند مؤثر در عدم العقاب باشد و عقلا مانعی ندارد و شواهدی هم آوردید.

حال در ما نحن فیه نیز ما می‌گوییم که: این امر نیز اگرچه حسن ندارد لکن چه اشکالی دارد که جلوی قبح تجرّی را بگیرد.

* وجه اشکال فوق چیست؟

ج: وجه اشکال مذکور، فرموده محقق سبزواری بود به نقل از جناب شیخ و حاصل آن این بود که تفاوتی میان متجرّی و عاصی نیست زیرا زمانی که فعل هر دو با عنوان قبیح واقعی مصادف شد هر دو مورد مذمّت قرار گرفته و هر دو متّصف به قبح می‌شود.

* مراد از عبارت (و علیه یمکن ابتناء منع الدلیل العقلی ....) در کلام مستشکل چیست؟

ج: اینست که: بنابراین منع: (یعنی عدم دخالت امور خارج از اختیار در استحقاق مدح و ذمّ) می‌توان دلیل عقلی سابق (تقریر جناب سبزواری) را این‌گونه جواب داد که:

اساس تقریر محقق سبزواری بر این بود که افعال خارج از اختیار متجرّی و منقاد نمی‌تواند

ص: ۷۲

مناط و ملاک در تفاوت میان مدح و ذم قرار بگیرند و لذا عاصی و متجرّی در فعل با هم یکسانند.

لکن ما می گوئیم:

چه اشکال دارد که امر غیر اختیاری مناط در فرق میان عاصی و متجرّی باشد و ما ملتزم شویم که: متجرّی به ملاحظه اینکه فعلش مصادف شده با عنوان حسن واقعی عقاب نداشته و عاصی به اعتبار تطابق فعلش با قبیح، معاقب باشد.

* مراد از عبارت (مدفوعهٔ مضافا الی الفرق بین ما نحن فیه و بین ....) چه می‌باشد؟

ج: پاسخ جناب شیخ است به متوهّم و تبیین مقام بحث در اینجا (یعنی: نزاع با صاحب فصول) با بحث گذشته (یعنی: نزاع با محقق سبزواری).

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهد؟

ج: می‌فرماید:

اولا: فرق است میان ما نحن فیه و پاسخی که از دلیل چهارم مشهور دادیم.

زیرا ما در آنجا از باب دفع می گفتیم که: تجرّی عقاب‌آور نیست مگر مصادف با واقع شود و حال آنکه شما در اینجا از باب رفع (و نه دفع) می گوئید که مصادفت تجرّی با وجوب واقعی موجب رفع قبح است،

یعنی: قبول دارید که تجرّی بما هو هو قبح‌آور است لکن با مصادفت با واقع رفع می‌شود.

و لذا، اگر یک امر غیر اختیاری بتواند مؤثر در دفع باشد دلیل بر این نیست که، مؤثر در رفع هم باشد، چرا که دفع آسان‌تر است از رفع.

ثانیا: عقل مستقلا حکم به قبح تجرّی بر مولی کرده و صرف مصادفت با وجوب واقعی قبحش را از بین نمی‌برد، چرا که از روی علم و اراده نبوده، بلکه از روی جهل بوده است یعنی:

اگر کسی به عقل و وجدان خود مراجعه کند قطعا می‌یابد که تجرّی بر مولی قبیح است و ترک قتل مؤمن قبیح است و این قوی‌ترین شاهد و دلیلی است بر اینکه صرف توافق فعل با مصلحت واقعی در رفع قبح از فعل مذکور کافی نیست به‌ویژه اینکه ....

* به بیان روشن‌تر بفرمایید چرا این ترک فاقد تأثیر است؟

ج: زیرا تأثیر متعلّق به افعالی است که مقتضی برای یکی از دو صفت حسن و یا قبح بوده باشند، نه مجرد امکان، و حال آنکه در اینجا: مدّعی خود معترف است که این ترک امکان صرف و ماهیت بحت است و ذاتا حسن و قبحی ندارد و لذا ترکی که از روی جهالت رخ داده نمی‌تواند اقتضای قبح در تجرّی را خنثی کند.

فی المثل زدن یتیم برای تشفّی بد است هرچند این ضرب اتفاقا مایه تأدیب او هم بشود

ص: ۷۳

لکن این تأدیب اتّفاقی ربطی به فاعل ندارد و معلول فعل ضارب هم نمی‌باشد. چرا که تصادفا حادث گردیده است.

* حاصل مطلب کدام است؟

ج: این است که تجرّی یا قبح ذاتی دارد اعم از فعلی و فاعلی و یا قبح اقتضایی، و چیزی که رافع این قبح از تجرّی شود وجود ندارد. پس؛ سخن صاحب فصول سخن درستی نیست.

* مراد از عبارت (ثم انّه ذکر هذا القائل ...) چه می‌باشد؟

ج: نقل کلام دیگری از صاحب فصول است پس از بیان مطالب یاد شده که می‌فرماید:

در جائی که: تجرّی با معصیت واقعی مصادف شود عقاب، عصیان و تجرّی با هم تداخل می‌نمایند.

یعنی: اگر مکلّف با قطع به حرمت معذلک مرتکب حرام شود و در واقع هم، عمل حرام بوده باشد در اینجا عقاب تجرّی و عقاب واقع تداخل می کنند.

* مراد شیخ از عبارت (و لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام اذ ...) چیست؟

ج: این است که، معنا و مفهوم درستی از این سخن صاحب فصول استفاده نمی‌شود. زیرا اگر تجرّی را عنوان مستقل و علی‌حده‌ای برای استحقاق بدانیم، چنانچه خود صاحب فصول نیز به همین معنا معتقد است، دیگر جایی برای تداخل عقاب تجرّی با عقاب عصیان نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: آیا هر دو عنوان عقاب و تجرّی دارای یک عقاب‌اند یا اینکه علاوه بر عقاب محض تجرّی، شخص متجرّی را نیز یک عقاب دیگری می کنند.

اگر مقصود، عقاب واحد برای هر دو عنوان تجرّی و عصیان است:

اولا: شما خود برای عنوان تجرّی نیز، همچون عصیان مستقلا عقاب قائل هستید. پس؛ در فرض بالا عقاب مربوط به عصیان است یا تجرّی؟ به هریک که نسبت بدهید ترجیح بلامرجّح است.

ثانیا: این تداخل با منطق روایات درست نمی‌باشد و شاهد بر این مدّعی روایتی است با این مضمون که (علی الرّاضی اثم و علی الدّاخل اثمان) یعنی: راضی به گناه یک عقاب دارد و مرتکب آن دو گناه. چنانچه ملاحظه می‌شود، در مورد مرتکب نفرمود یک گناه از باب تداخل، (گناه رضایت) و (گناه ارتکاب) و اگر مقصودتان ازدیاد کیفیّت است؛ این تداخل نمی‌باشد، بلکه یک قاعده کلی است که هرگاه در فعلی یک عنوان از قبح باشد یک عقاب دارد و اگر معنون به دو عنوان قبح باشد قهرا عذاب مترتّب برآن زیادتر شده و دارای دو عقاب است.

ص: ۷۴

فی المثل: اگر مکلّف مایعی را که هم غصبی است و هم نجس شرب کند دو عقاب دارد.

نتیجه اینکه وجهی برای تداخل نمی‌باشد.

* حاصل مقصود و عقیده شیخ در این مقام چیست؟

ج: در متن بعدی گنجانیده شده است که به بررسی آن می‌پردازیم:

ص: ۷۵

۱- و التحقیق أنّه لا فرق فی قبح التّجرّی بین موارده و أنّ المتجرّی لا اشکال فی استحقاقه الذّمّ من جهة انکشاف خبث باطنه و سوء سریرته بذلک.

۲- و اما استحقاقه للذمّ من حیث الفعل المتجرّی فی ضمنه، ففیه اشکال، کما اعترف به الشهید، قدّس سرّه، فیما یأتی من کلامه.

۳- نعم لو کان التجرّی علی المعصیة بالقصد الی المعصیة، فالمصرّح به فی الاخبار الکثیرة العفو عنه، و ان کان یظهر من أخبار اخر العقاب علی القصد أیضا:

مثل قوله صلی اللّه علیه و آله:

«۱» «نیّة الکافر شرّ من عمله»،

«۲» و قوله (علیه السلام) «انّما یحشر النّاس علی نیّاتهم».(۱)

«۳» و ما ورد من تعلیل خلود أهل النّار فی النّار و خلود أهل الجنّة فی الجنّة بعزم کلّ من الطائفتین علی الثّبات علی ما کان علیه من المعصیة و الطاعة لو خلّدوا فی الدنیا(۲)

«۴» و ما ورد من أنّه «اذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النّار» قیل: یا رسول اللّه هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال «لأنّه أراد قتل صاحبه».(۳)

«۵» و ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام، کغارس الخمر(۴) و الماشی لسعایة مؤمن(۵)

«۶» و فحوی ما دلّ علی أنّ الرضا بفعل کفعله، مثل ما عن أمیر المؤمنین (ع).

«الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم، و علی الداخل اثمان: اثم الرضا و اثم الدخول».(۶)

«۷» و ما ورد من أنّ «من رضی بفعل فقد لزمه و ان لم یفعل».(۷)

«۸» و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ»(۸) من أنّ نسبة القتل الی المخاطبین مع تأخّرهم عن القاتلین بکثیر، لرضاهم بفعلهم.

و یؤیّده قوله تعالی: «تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ

۱- الوسائل: ج ۱ ص ۳۴ ب ۵ من أبواب مقدمة العبادات ح ۵.

۲- الوسائل: ج ۱ ص ۳۶ ب ۶ من أبواب مقدمة العبادات ح ۴.

۳- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۱۳ ب ۶۷ من أبواب جهاد العدو.

۴- الوسائل: ج ۱۲ ص ۱۶۵ ب ۵۵ من أبواب ما یکتسب به ح ۴ و ۵.

۵- الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۱۰ ب ۵ من أبواب الامر و النهی ح ۷.

۶- نهج البلاغة: قصار الحکم رقم ۱۵۴.

۷- لم نعثر علی روایهٔ بهذه الالفاظ و ان کان فی الوسائل ما یقرب منه مضمونا، فراجع الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۰۹ و ۴۱۰ ب ۵ من أبواب الامر و النهی ح ۲ و ۵.

۸- آل عمران: ۱۸۳.

ص: ۷۶

لِلْمُتَّقِینَ»(۱). و قوله تعالی «إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»(۲)

ترجمه:

تحقیق شیخ

۱- تحقیق اینست که: میان موارد تجرّی فرقی نیست (چه مصادف با واجب واقعی باشد یا نه). اما شخص متجرّی که هیچ جای شبهه در استحقاق مذمّتش نیست به خاطر (کاشفیّت تجرّی) از حیث باطن و بدی نهانش می‌باشد.

۲- اما مستحقّ بودن (متجرّی) بر مذمّت از جهت فعلی که تجرّی در ضمن آن محقّق می‌شود مورد اشکال است چنانچه شهید اول قدّس سرّه در کلامی که ان‌شاءالله نقل خواهد شد به این امر اعتراف نموده است.

۳- بله اگر تجرّی بر قصد گناه باشد در اخبار بسیاری تصریح به عفو از آن (قصد) شده است، هرچند از اخبار دیگری برمی‌آید که قصد گناه نیز عقاب دارد. مثل:

۱- این فرموده پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله:

نیت کافر از عملش بدتر است.

۲- یا این فرموده پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که:

حشر و نشر مردم بر نیّت و عزمشان است.

۳- یا اخباری که: علّت خلود اهل جهنّم در جهنّم و جاودانگی اهل بهشت را عزم و اراده هریک از این دو طایفه بر عصیان و طاعت در صورت خلودشان در دنیا دانسته است.

۴- یا اخباری به این مضمون که: اگر دو گروه مسلمان به‌وسیله شمشیر با هم درآویختند قاتل و مقتول در جهنم‌اند.

گفته شد یا رسول الله: این قاتل است پس مقتول چرا.

پیامبر (ص) فرمود:

زیرا او نیز در صدد کشتن رفیقش بود.

۵- یا اخباری که: در عقاب و مجازات بر انجام بعضی از مقدّمات حرام به قصد و نیت رسیدن به حرام است، مثل کشت‌کننده درخت انگور برای رسیدن به شراب یا کسی که قطع طریق می‌کند برای بدگویی شخص مؤمن نزد کسی.

۶- یا فحوای اخباری که دلالت می‌کند بر اینکه: رضا دادن به فعلی مثل انجام آن فعل

۱- القصص: ۸۳.

۲- النور: ۱۹.

ص: ۷۷

است، مثل این حدیث شریف از امیر مؤمنان که فرمودند:

کسی که راضی به فعل طایفه‌ای باشد مثل کسی است که با ایشان در آن فعل داخل شده است بر داخل شونده دو گناه است، گناهی به خاطر رضایت (به عمل حرام) و گناهی به خاطر ورود و ارتکاب.

۷- و یا خبری به این مضمون که: کسی که به‌عمل دیگری راضی است پس آن عمل همراه اوست گرچه مرتکب (آن) نشده باشد.

۸- و روایتی که در تفسیر آیه شریفه (فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ) می‌فرماید:

با اینکه مخاطبین به این آیه از قاتلین متأخر بوده‌اند، پس چطور خداوند متعال قتل را به ایشان نسبت می‌دهد و علت این نسبت را خشنودی و رضایت وافر ایشان به کشته شدن آنها معرفی می کند.

۹- و از جمله آیاتی که دلالت بر این معنا دارد، آیه شریفه‌ای است که می‌فرماید:

(جهان آخرت را برای کسانی قرار دادیم که اراده سرکشی و فساد در زمین نداشته‌اند).

تشریح المسائل* رأی و نظر شیخ پیرامون موارد تجرّی چیست؟

ج: اینست که: میان موارد تجرّی فرقی نمی‌باشد چه مصادف با واجب واقعی درآید یا نه، لکن از لحاظ مذمّت فعلی و فاعلی بدین نحو است که:

الف: در تمام موارد تجرّی مذمّت و تقبیح فاعلی وجود دارد چرا که تجرّی آشکارکننده باطن زشت و نیت پلید اوست.

ب: ولی در تمام موارد تجرّی مذمّت فعلی و عقاب وجود ندارد. چه در مواردی که تجرّی با وجوب واقعی مصادف شود و چه در مواردی که با چنین وجوبی مصادف نشود.

* آیا قصد و نیّت در تجرّی تنها یک صورت دارد؟

ج: خیر، زیرا:

۱- گاهی تجرّی بر گناه به اینست که: فعلی را که مقطوع الحرام است انجام دهد و بعد از آن کشف خلاف شود.

۲- و گاهی تجرّی بر گناه به قصد و نیت گناه و معصیت است یعنی: مصمّم است و اراده کرده است که حرام واقعی را انجام دهد، مثلا دروغ بگوید، لکن تنها نیّت کرده ولی حرامی از او صادر نشده است.

* بحث در این دو قصد و اراده در تجرّی بر سر چیست؟

ص: ۷۸

ج: بر سر اینست که: آیا قصد و اراده معصیت مانند خود معصیت حرام بوده و موجب عقوبت است یا نه.

* چه پاسخی بر سؤال مذکور داده می‌شود؟

ج: دو دسته از آیات و روایات در این زمینه وارد شده است.

الف: روایاتی که با صراحت می گوید: نیّت معصیت نیز موجب عقوبت است، لکن حکم به عفو آن عقوبت شده و متجرّی عقابی ندارد.

ب: آیات و روایاتی که ظاهر آنها دلالت بر ثبوت عقاب دارد، یعنی نیّت معصیت هم عقاب دارد.

* کدام اخبار به صراحت حکم به عفو عقوبت در تجرّی نموده‌اند؟

ج: ۱- عن الصادق (ع) قال:

انّ اللّه تبارک و تعالی جعل لآدم فی ذریّته.

۱- من همّ بحسنهٔ و لم یعملها کتبت له حسنهٔ.

۲- و من همّ بحسنهٔ و عملها کتبت له بها عشرا.

۳- و من همّ بسیّئهٔ و لم یعملها لم تکتب علیه سیّئهٔ

۴- و من همّ بها و عملها کتبت علیه سیّئهٔ.(۱)

* کدام فراز شاهد بر عفو عقوبت در تجرّی است؟

ج: فراز سوم حدیث

۲- عن الصادق (ع) قال:

انّ المؤمن لیهمّ بالحسنهٔ و لا یعمل بها فتکتب له حسنهٔ و ان هو عملها کتبت له عشر حسنات.

و انّ المؤمن لیهمّ بالسّیّئهٔ ان یعملها فلا یعملها فلا تکتب علیه.(۲)

* کدام فراز حدیث شریف دلالت بر عفو عقوبت در تجرّی دارد؟

ج: آخرین فراز حدیث

۳- عن موسی ابن جعفر (ع) قال:

سألته عن الملکین، هل یعلمان بالذّنب اذا اراد العبد ان یفعله او الحسنهٔ؟

فقال: ریح الکنیف و ریح الطّیّب سواء؟

قلت: لا، قال: انّ العبد:

۱- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۸۷.

۲- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۹۱.

ص: ۷۹

اذا همّ بالحسنة خرج نفسه طيّب الرّيح فقال صاحب اليمين لصاحب الشّمال قم فانّه قد همّ بالحسنة. فاذا فعلها كان لسانه قلمه و ريقه مداده فانبتها له و اذا همّ بالسّيّئة خرج نفسه منتن الريح فيقول صاحب الشّمال لصاحب اليمين:

قف، فانّه قد همّ بالسّيّئة فاذا هو فعلها كان لسانه قلمه و ريقه مداده و انبتها عليه.(۱)

* ظاهر کدام اخبار دلالت بر ثبوت عقاب در تجرّی دارد؟

ج: اخباری که در متن کتاب و ترجمه آورده شد.

* اخباری که دلالت بر ثبوت عقاب در تجرّی دارند چه چیزی را موجب این ثبات می‌دانند؟

ج: در تمام این اخبار نفس نیّت و رضایت و قصد را موجب ثبوت عقاب می‌دانند.

* در تبیین تعارض این دو دسته دلایل متعارض در عقوبت تجرّی و عدم آن مثالی بزنید؟

ج: عن ابی هاشم قال:

سألت ابا عبد الله (ع) عن الخلود فی الجنّة و النّار؟

قال: انما خلّد اهل النّار فی النّار، لانّ نیّاتهم کانت فی الدّنیا لو خلّدوا فیها ان یعصوا اللّه ابدا و انّما خلّد اهل الجنّة فی الجنّة، لانّ نیّاتهم کانت فی الدّنیا لو بقوا ان یطیعوا للّه ابدا ما بقوا فالنیّات یخلّد هؤلاء و هؤلاء.(۲)

ترجمه حدیث شریف:

۱- فلسفه خلود اهل آتش در جهنّم عبارت است از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که اگر برای همیشه در دنیا بمانند خدا را معصیت کنند و به‌واسطه همین نیّت و قصد سوء برای همیشه در آتش خواهند سوخت.

۲- و فلسفه خلود اهل بهشت در بهشت عبارتست از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که، اگر برای همیشه در دنیا بمانند اطاعت خدا کنند و به‌واسطه همین نیّت خوب همیشه برخوردار و متنعّم خواهند بود

نتیجه اینکه: قصد گناه و معصیت عقاب دارد، قصد اطاعت و عبادت هم ثواب دارد حال، یک دسته از دلایل دلالت بر عدم العقاب علی القصد المعصیة دارند یک دسته از دلایل دلالت بر عقاب علی القصد المعصیة دارند.

۱- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۹۲.

۲- علل الشرائع، ص ۵۲۲.

ص: ۸۰

و یمکن حمل الاخبار الاوّل علی من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخیرهٔ علی من بقی علی قصده حتّی عجز عن الفعل لا باختیاره، أو یحمل الاولی علی من اکتفی بمجرّد القصد و الثانیهٔ علی من اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات، کما یشهد له حرمهٔ الاعانهٔ علی المحرّم، حیث عمّمه بعض الاساطین لاعانهٔ نفسه علی الحرام، و لعلّه لتنقیح المناط، لا للدلالهٔ اللفظیّهٔ.

ثمّ اعلم أنّ التجرّی علی أقسام یجمعها عدم المبالاهٔ بالمعصیهٔ أو قلّتها؛ أحدها: مجرّد القصد الی المعصیهٔ، و الثانی: القصد مع الاشتغال بمقدّماته، و الثالث: القصد مع التّلبّس بما یعتقد کونه معصیهٔ، و الرابع: التلبّس بما یحتمل کونه معصیهٔ، رجاء لتحقّق المعصیهٔ به، و الخامس: التلبّس به لعدم المبالاهٔ بمصادفهٔ الحرام، و السادس التلبّس به رجاء أن لا یکون معصیهٔ و خوف أن یکون معصیهٔ.

و یشترط فی صدق التجرّی فی الثلاثهٔ الاخیرهٔ عدم کون الجهل عذرا عقلیّا او شرعیّا، کما فی الشبههٔ المحصورهٔ الوجوبیّهٔ او التحریمیّهٔ، و الّا لم یتحقق احتمال المعصیهٔ و ان تحقق احتمال المخالفهٔ للحکم الواقعیّ، کما فی موارد أصالهٔ البراءهٔ و استصحابها.

ثمّ انّ الاقسام السّتهٔ کلّها مشترکهٔ فی استحقاق الفاعل للمذمّهٔ من حیث خبث ذاته و جرأته و سوء سریرته، و انما الکلام فی تحقّق العصیان بالفعل المتحقّق فی ضمنه التجرّی. و علیک بالتأمل فی کلّ من الاقسام.

ترجمه:

جمع میان دو دسته اخبار

حمل اخبار گروه اول بر کسی که با اختیار خودش از نیت و قصد عصیانش منصرف شده است،

و اخبار دسته دوم بر کسی که همچنان به قصد خودش باقی مانده تا اینکه اجبارا از فعل (حرام) ناتوان شود و نه از روی اختیار، ممکن است.

یا اینکه: اخبار دسته اوّل بر کسی که تنها به صرف قصد اکتفا نموده و مرتکب فعل نشده و اخبار دسته دوم بر کسی که بعد از قصد معصیت مشغول به برخی مقدمات است، حمل شود.

چنانکه، حرمت اعانه بر فعل حرام گواه بر این (وجه) الجمع است، چه آنکه برخی از اساطین علم آن را تعمیم داده تا شامل اعانه نفس خودش را بر فعل حرام نیز شامل شود و شاید نظر ایشان از باب دلالت لفظیه نبوده و از جهت تنقیح مناط باشد.

ص: ۸۱

(اقسام تجرّی و شرط تحقق هریک)

سپس اینکه:

تجرّی دارای اقسامی است که جامع میان آن (اقسام) عدم مبالات به معصیت یا قلّت آن (مبالات در عصیان) است.

۱- صرف قصد و نیت معصیت.

۲- قصد عصیان با پرداختن به مقدمات آن.

۳- قصد معصیت با مرتکب شدن به فعلی که قطع به گناه آن دارد.

۴- پرداختن به امری که احتمالا گناه است با امید به تحقّق معصیت.

۵- ارتکاب به امری که احتمالا گناه است به خاطر بی‌باکی از انجام حرام.

۶- پرداختن به امری که امید دارد که گناه نباشد و می‌ترسد که معصیت باشد.

شرط صادق بودن تجرّی در سه فقره اخیر این است که جهل فاعل عـذر شـرعی و عقلی نباشد، چنانچه در شـبهه محصوره وجوبیه یا تحریمیه این چنین است (یعنی جاهل معـذور نیست). وگرنه (اگر جهلش عقلا یا شـرعا عـذر باشـد) احتمال معصـیت تحقّق نمی‌یابد هرچند محتملا با واقع مخالفت نموده باشد، همان‌طور که در عمل به اصل برائت و استصحاب، عامل حتما معذور است.

پس تمـام اقسـام ششـگانه تجرّی در اینکـه فاعـل مسـتحقّ مـذمّت بـوده و در اینکه دلالـت بر بـدی ذات و بـاطن فاعـل داشـته بـا هم مشترک‌اند (و قبح فاعلی را اثبات می‌نمایند).

لکن، سـخن در این است: که آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقّق عصیان به‌واسطه فعلی که تجرّی در ضمنش صورت گرفته دارد یا نه. لذا لازم است که در هریک از اقسام تجرّی تأمّل کنی.

تشریح المسائل* مقصود از عبارت (و لعلّه لتنقیح المناط لا بالدّلالهٔ اللفظیهٔ ...) چه می‌باشد؟

این می‌باشـد که: اگر کسـی بگویـد از کلمه (تعـاونوا) در عبـارت شـریفه (لاـ تعـاونوا علی الاـثم ...) اعانت طرفینی منظور است و نه اعانت نفس بر گناه در انجام مقدّمات حرام.

در اینجا پاسـخ می‌دهـد که بله به دلالت لفظی مطابقی شامل اعانـهٔ النفس علی الاثم نمی‌شود، لکن با تنقیح مناط شامل اعانهٔ النفس نیز می‌شود.

* مقصود از تنقیح مناط در عبارت فوق چیست؟

ص: ۸۲

ج: اینست که: مناط حرمت اعانـۀ الغیر علی الاثم عبارتست از مفسده‌ای که در اعانت بر اثم وجود دارد حال در این مناط (که همان مفسده است) فرقی میان اعانۀ الغیر علی الاثم و اعانۀ النفس علی الغیر نمی‌باشد.

* وجه مشترک و جامع میان اقسام تجرّی چیست؟

ج: عدم مبالات به معصیت و یا قلّت مبالات در عصیان.

* مراد از عبارت فوق به عنوان قدر جامع چیست؟

ج: اینست که: فاعـل، یا اصـلا در مصادف شـدن آن با حرام تلاش می‌کنـد و بی‌باک است یا اینکه پرهیزش از آن فعل حرام، ناچیز است، و لذا انگیزه‌ای برای ترک محرّمات و انجام واجبات در وی نمی‌باشد.

* شبهه محصوره وجوبیه چیست؟

ج: این است که یـک حکم وجوبی از ناحیه شـرع مقـدس رسـیده باشـد، لکن متعلّق آن میان افراد معـدود و محصوری مشـتبه شـده است، مثل:

وجوبی که در روز جمعه بعـد از زوال وارد شـده، لکن معلوم نیست که متعلق آن نمـاز جمعه است و یـا نمـاز ظهر که جهـل شـاک نمی‌تواند عذر عقلی و یا شرعی برای ترک هر دو نماز باشد.

بلکه به دلیل علم اجمالی بوجوب، عقل و شرع هر دو حکم به وجوب احتیاط می‌کنند. پس مکلف باید هر دو نماز را به‌جا آورد.

* شبهه محصوره تحریمیه چگونه شبهه‌ای است؟

ج: این‌گـونه اسـت کـه: حکـم بـه حرمـت چیزی از نـاحیه شـارع مقـدّس صـادر شـده لکن متعلّق این حکم در میـان افراد معـدود و محصوری مشتبه گردیده.

فی المثـل: حکم به حرمت خمر از نـاحیه شـرع صـادر گردیـده از طرفی هم مکلّـف علم اجمـالی دارد که یکی از دو ظرف موجـود شراب و دیگری آب است لکن کدام یکی شراب است نمی‌داند.

در اینجا نیز جهل مکلّف عقلا و شرعا عذرآور نبوده، بلکه به حکم عقل و شرع اجتناب از هر دو واجب است.

* با ادله متعارضه پیرامون عقاب و عدم العقاب در نیت معصیت چگونه برخورد می‌شود؟

ج: طبق قانون متعارضین، یعنی الجمع مهما امکن اولی من الطّرح، عمل می‌شود.

* جناب شیخ این وجه الجمع را در مورد دو دسته روایات مربوط به بحث چگونه انجام می‌دهد؟

ج: ایشان دوگونه توجیه و یا وجه الجمع در رابطه با این دو دسته روایت ذکر می‌نماید از جمله:

ص: ۸۳

الف: آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقوبت نمی‌دانند و متجرّی در آنها عفو شده، مربوط به کسانی است که از روی اراده و اختیار از نیّت پلیدشان منصرف شده‌اند ب: و آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقاب دانسته و متجرّی را معاقب می‌دانند، مربوط به کسانی است که بر قصد و نیّت پلید خود اصرار داشته حتی مقدّمات کار را فراهم می‌کنند لکن به انجام عمل (حرام) موفّق نمی‌شوند.

نکته: در این توجیه، دسته دوم هستند که معذّب و معاقب می‌باشند.

الف: اخباری که قصد معصیت را موجب عقاب نمی‌دانند و عقاب عفو شده است، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته‌اند، لکن نه وارد مقدّمات شده‌اند و نه وارد عمل.

ب: و اخباری که نیّت گناه را موجب عقاب می‌دانند و متجرّی را معذّب، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته و با همین قصد وارد مقدّمات کار هم شده‌اند لکن به خود عمل دست نیافته‌اند.

بنابراین: این دسته دوم هستند که معاقب‌اند و عقابشان عفو نمی‌شود.

* از نظر شیخ کدام‌یک از توجیهات فوق رجحان دارد؟

ج: توجیه و یا وجه الجمع دوم رجحان دارد.

* شاهد شیخ بر ترجیح وجه الجمع (توجیه دوم) چیست؟

ج: آیه شریفه‌ای از قرآن کریم فرموده است:

(تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ)

* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه در اثبات وجه الجمع یا توجیه دوم چگونه است؟

ج: بدین صورت است که:

۱- یاری رساندن در گناه حرام است. (صغری)

۲- کسی که مقدّمات حرام را مرتکب می‌شود مشمول این شریفه است (کبری)

که (اعان نفسه علی الاثم).

پس یاری‌رساننده در مقدّمات حرام مرتکب حرام شده و معاقب است. (نتیجه)

به خلاف کسی که هیچ مقدمه‌ای از مقدمات حرام را مرتکب نشده است.

* تجرّی بر چند قسم و به چه معناست؟

ج: بر شش قسم و هر قسم معنای مربوط به خود را دارد.

* اقسام مختلف تجرّی را مختصرا توضیح دهید؟

ج: ۱- گاهی تجرّی به این است که متجرّی صرفا اراده و قصد گناه دارد لکن اقدامی در انجام حرام و یا مقدمات آن در خارج نمی‌کند. که در این صورت متجرّی معاقب نیست.

ص: ۸۴

۲- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی قصد گناه دارد و با همین قصد وارد مقدّمات گناه می‌شود، لکن به خود حرام دست نمی‌یابد، در اینجا متجرّی معاقب است (از نظر شیخ)

۳- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی قصد گناه دارد و با همین قصد و اراده عملی را که می‌داند نزد مولی حرام است انجام می‌دهد، لکن بعدا معلوم می‌شود که این عمل حرام نبوده است که در این صورت شیخ می‌فرماید: فیه اشکال.

۴- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی علم اجمالی دارد به حرمت چیزی، لکن برای رسیدن به حرام یکی از دو امر مشتبهه را انجام می‌دهد.

۵- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی علم اجمالی به حرمت دارد، لکن بدون قصد، نسبت به هریک از دو طرف؛ یکی از دو امر مشتبه را انجام می‌دهد و باکی ندارد که در حرام واقعی بیفتد یا نه مثلا می‌گوید من این غذا را می‌خورم خواه حلال یا حرام.

۶- گاهی تجرّی به اینست که:

علم اجمالی دارد، لکن یکی از دو امر مشتبه را انجام می‌دهد به امید آنکه حرام واقعی نباشد.

* منشأ کدام‌یک از اقسام ششگانه کم‌مبالاتی است؟

ج: قسم ششم از تجرّی.

* در کدام قسم از تجرّی فاعل جاهل است؟

ج: قسم ۴ و ۵ و ۶.

* آیا جهالت متجرّی در اقسام فوق عذرآور است یا نه؟

ج: گاهی عذرآور است و رفع عقاب می‌کند همان‌طور که در شبهات بدویّه و شک در تکلیف چنین است.

* با توجه به عذرآوری جهل، شرط تحقّق تجرّی چیست؟

ج: اینست که: جهل عذرآور نبوده، بلکه مقرون به علم اجمالی باشد.

* چرا در شبهات بدویّه و شکّ در تکلیف و لو مکلّف حرام واقعی را مرتکب شود معصیت صدق نمی‌کند؟

ج: چون اصل برائت برای مکلّف عذرآور است.

ص: ۸۵

* مراد شیخ از عبارت (کلّها مشترکهٔ فی استحقاق الفاعل للمذمّهٔ ...) چیست؟

ج: این است که در اقسام ششگانه تجرّی مذمّت فاعلی وجود دارد.

* مراد از عبارت (انما الکلام فی تحقّق العصیان بالفعل ....) چیست؟

ج: اینست که:

آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقّق عصیان به‌واسطه فعلی که تجرّی در ضمنش صورت می‌گیرد دارد یا نه. که صورت‌های سه گانه اول را بررسی کردیم و صورت‌های ۴ و ۵ و ۶ هم که روی مبانی باب علم اجمالی دور می‌زند.

ص: ۸۶

قال الشهید رحمه اللّه فی القواعد:

«لاـ یؤثّر نیّهٔ المعصیهٔ عقابا و لا ذما ما لم یتلبّس بها. و هو ممّا ثبت فی الاخبار العفو عنه. و لو نوی المعصیهٔ و تلبّس بما یراه معصیهٔ فظهر خلافها، ففی تأثیر هذه النیّهٔ نظر، من أنّها لمّا لم تصادف المعصیهٔ صارت کنیّهٔ مجرّدهٔ و هی غیر مؤاخذ بها، و من دلالتها علی انتهاک الحرمهٔ و جرأته علی المعاصی.

و قد ذکر بعض الاصحاب أنّه لو شرب الماء تشبّها بشرب المسکر فعل حراما. و لعلّه لیس لمجرّد النیّهٔ، بل بانضمام فعل الجوارح.

و یتصوّر محلّ النظر فی صور:

منها: ما لو وجد امرأهٔ فی منزل غیره، فظنّها أجنبیّهٔ فأصابها، فبان أنّها زوجته او أمته. و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض فبانت طاهرهٔ.

و منها: لو هجم علی طعام بید غیر فأکله، فتبین أنه ملکه.

و منها: لو ذبح شاهٔ بظنّها للغیر بقصد العدوان، فظهرت ملکه.

و منها: ما اذا قتل نفسا بظن أنها معصومهٔ، فبانت مهدورهٔ.

و قد قال بعض العامهٔ: «نحکم بفسق المتعاطی ذلک، لدلالته علی عدم المبالاهٔ بالمعاصی، و یعاقب فی الآخرهٔ ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیرهٔ و الکبیرهٔ». و کلاهما تحکّم و تخرص علی الغیب»، انتهی.

ترجمه:

بیان شهید اوّل در قواعد

شهید اول در کتاب قواعد فرموده است:

نیت معصیت مادامی که (مکلّف) مرتکب معصیت نشده در عقاب و ثبوت مذمّت مؤثر نمی‌باشد و در اخبار از آن عفو شده است ولی اگر نیّت معصیت نمود و سپس مرتکب امری شد که خود آن را گناه می‌داند، پس از آن خلافش ظاهر شد پس در تأثیر این نیّت جای تامّل و اندیشه دارد

بدین معنا که:

۱- از حیث اینکه با معصیت مصادف نگردیده است پس حکمش مانند مجرّد نیّت است که آن‌هم مؤاخذه و عقاب نداشت

۲- اما از این جهت که، فعلش دلالت بر هتک حرمت و جسارت بر معاصی دارد پس معاقب است.

برخی از علماء فرموده‌اند:

اگر کسی مایع مباحی را از روی تشبّه به مسکر بنوشد مرتکب فعل حرام شده است، و

ص: ۸۷

شاید این حکم به صرف نیّت نباشد، بلکه به دلیل ضمیمه شدن فعل اعضاء و جوارح به نیّت باشد.

و صورت‌های مختلفی در مورد یادشده متصور است از جمله:

۱- اگر مردی زنی را در خانه غیر خودش (دیگری) بیابد و به گمان اینکه اجنبیّه است با وی تماس پیدا کند پس از آن معلوم شود که همسر و یا کنیز خودش بوده است.

۲- و اگر کسی با همسرش به این گمان که حائض است هم‌بستر شود و سپس معلوم گردد که طاهر بوده است.

۳- و اگر کسی بر طعامی که در دست دیگری است حمله برده، بگیرد و آن را بخورد بعد معلوم شود که آن خوراکی ملك اوست.

۴- اگر کسی گوسفندی را به گمان اینکه مال دیگری است به قصد تعدّی و تجاوز به مال غیر آن را سر ببرد، پس از آن معلوم شود مال خودش بوده است.

۵- اگر کسی به گمان اینکه فلان‌کس معصوم است او را بکشد، سپس معلوم شود که مهدور الدم بوده است.

برخی از علماء عامه گفته‌اند:

ما حکم به فسق کسی می‌کنیم که مرتکب این قبیل افعال شود. زیرا فعلش دلالت دارد که از معاصی باکی نداشته و از مصادف شدن با حرام اجتنابی ندارد و در آخرت او را عقابی بین عقاب بر معصیت کبیره و صغیره خواهند کرد.

سپس می‌فرماید: این دو نکته (حکم به فسق متعاطی «مرتکب») و (عقاب متوسط میان صغیره و کبیره) هر دو از روی تخمین زدن و خبر دادن از غیب می‌باشد. تمام شده نقل کلام مرحوم شهید رحمهٔ الله علیه.

تشریح المسائل* نظر شهید اول در قواعد پیرامون نیّت معصیت چیست؟

ج: اینست که:

نیّت معصیت بدون ارتکاب معصیت نه موجب مذمّت است در دنیا و نه عقاب‌آور است در قیامت و در اخبار از آن عفو شده است، لکن: اگر کسی با نیّت معصیت در عملی وارد شد که گمان می‌کرد حرام است و معصیت و سپس کشف خلاف شد، در اینکه آیا چنین نیّتی مؤثر است و عقاب‌آور یا نه دو احتمال وجود دارد.

ص: ۸۸

۱- اگر عمل مصادف با واقع نشد نیّت معصیت با چنین عملی در حکم نیّت صرف و بدون ارتکاب عمل است و مؤاخذه ندارد.

۲- چنین نیّتی به محض شروع در عمل دلالت بر هتک حرمت و جسارت در گناه است پس موجب عقاب است.

سپس می‌فرماید:

چنانچه فردی مایع مباحی مثل آب را با تشبیه خود به شارب الخمر بنوشد مرتکب انجام فعل حرام شده است و معاقب می‌باشد.

البته مقصود نیّت تنها نیست، بلکه با اعضاء و جوارح و حرکاتش نیز ادای شارب خمر را در آورد.

به عبارت دیگر:

نیّتش همراه با حرکاتش باشد و بعد از آن به ذکر چند نمونه از موارد تجرّی می‌پردازد که در ترجمه آمده است و لازم به تکرار نمی‌باشد.

* به‌طور خلاصه چه نظراتی در باب تجرّی مطرح شد؟

ج: سه نظر

۱- قول مشهور که تجرّی را موجب عقاب می‌دانست مطلقا.

۲- قول شیخ که تجرّی را موجب عقوبت نمی‌دانست مطلقا و لکن در پایان مردد گردید.

۳- قول صاحب فصول که میان مواردی که تجرّی مطابق با واقع و مواردی که عدم مصادفت با واقع دارد تفصیل قائل گردید.

* به نظر شما کدام‌یک از اقوال مذکور اصح است؟

ج: قول به تفصیل عاقلانه‌تر است.

* مراد از ضمیر (هما) در عبارت (و کلاهما تحکّم و تخرّص علی الغیب) چه اموری است؟

ج: دو عبارت (الحکم به فسق المتعاطی) و (عقاب متوسط بین صغیره و کبیره) می‌باشد

* مراد از دو اصطلاح (تحکّم) و (تخرّص) در متن چیست؟

ج: ۱- مراد از تحکّم، زور گفتن و تحمیل کردن است و ادّعای بدون دلیل و بیّنه

۲- مراد از تخرّص حکم حدسی نمودن و تخمین زدن است و گاهی به معنای دروغ گفتن

* جهت تحکم نسبت به (حکم بفسق متعاطی) به چه خاطر است؟

ج: به خاطر اینست که:

دلیلی بر گناه کبیره بودن فعل متعاطی وجود ندارد و یا حد اقل در دسترس نمی‌باشد.

* جهت تحکم نسبت به (عقاب متوسط) چیست؟

ص: ۸۹

ج: اینست که:

اگر تجرّی عنوان حرام می‌باشد و موجب مؤاخذه و عقاب است پس حکم به توسط عقاب بدون وجه می‌باشد

و اگر تجرّی عنوان حرام نبوده و موجب مؤاخذه و عقاب نمی‌شود، اصل عقاب و استحقاق معنا ندارد.

* به نظر شما چه اشکالی به فرموده شهید اوّل وارد است؟

ج: این اشکال وارد است: مخالفتی را که جناب شهید اوّل در موارد مذکور از باب تجرّی برشمرده از باب تجرّی نمی‌باشد چرا؟ زیرا تجرّی در موردی محقّق می‌شود که امر ظاهری شرعی نبوده و تنها امر عقلی متحقّق باشد.

و حال آنکه:

در امثله مذکوره، (بجز در مورد دوم) امر ظاهری شرعی در کار است و مخالفت فاعل با آنها از قبیل مخالفت با امر ظاهری است.

* اصل در مورد دوم (یعنی: وطی زوجه مظنون الحیضیّة) مقتضی چه امری است و حاصل مطلب کدام است؟

ج: مقتضی اینست که: زن حائض نباشد، در نتیجه: امر ظاهری شرعی با فعل وی موافق بوده بلکه مصحّح آن است.

* در چه صورت مخالفت در این مورد نیز از قبیل مخالفت با حکم ظاهری شرعی است؟

ج: اگر شوهر فرض کند که حالت سابقه زن حیض بوده و استصحاب کند بقاء ظنّ به حیض بودن را مع‌ذلک قرابت کند و لکن بعد معلوم شود که حیض نبوده بلکه پاک بوده است. در این فرض نیز مثل سایر موارد مذکوره مخالفت از قبیل مخالفت با حکم ظاهری شرعی می‌باشد.

ص: ۹۰

الثانی:

(هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة) انّک قد عرفت أنّه لا فرق فیما یکون العلم فیه کاشفا محضا بین أسباب العلم.

و ینسب الی غیر واحد من أصحابنا الاخباریّین عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدمات العقلیّة القطعیّة الغیر الضروریّة، لکثرة وقوع الاشتباه و الغلط فیها، فلا یمکن الرکون الی شیء منها.

فان أرادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع، فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم من حیث الکشف، و لو أمکن الحکم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدمات الشرعیّة طابق النّعل بالنّعل.

و ان أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیّة لتحصیل المطالب الشرعیّة لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه فیها، فلو سلّم ذلک و اغمض عن المعارضة، لکثرة ما یحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الادلّة الشرعیّة، فله وجه. و حینئذ فلو خاض فیها و حصّل القطع بما لا یوافق الحکم الواقعیّ لم یعذر فی ذلک، لتقصیره فی مقدّمات التحصیل، الّا أنّ الشأن فی ثبوت کثرة الخطأ أزید ممّا یقع فی فهم المطالب من الادلّة الشرعیة.

ترجمه:

دوم: [آیا قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه حجّت است یا نه؟]

اشاره

دانستید که، هیچ فرقی در اسباب حصول علمی که بعنوان کاشف محض ملاحظه می‌شود، وجود ندارد (از هر طریق حاصل شود، حجّت است).

(بیان اخباریها در عدم حجیّت قطع)

به برخی از علمای اخباری ما نسبت داده شده است که ایشان قائل به:

عدم اعتماد بر قطعی هستند که از مقدّمات عقلیّه قطعیّه غیر ضروری حاصل می‌شود؛ به دلیل کثرت اشتباه و غلط در آن، و لذا نمی‌توان به چنین قطعی رکون و استناد جست.

پس اگر عدم اعتماد و استناد به چنین قطعی را پس از حصول آن اراده کرده‌اند پس این اراده و اعتقاد در رابطه با مقام علم از آن جهت که کاشفیت است عاقلانه نیست، و به فرض که چنین حکمی به عدم اعتبار چنین قطعی (که از مقدّمات عقلیّه حاصل می‌شود) ممکن باشد پس عینا مثل همین امکان در قطعی که از مقدمات شرعیّه حاصل می‌شود جاری است.

و اگر جایز نبودن تأمّل و اندیشه در مطالب عقلیّه (جهت به دست آوردن مسائل شرعیّه) به خاطر وقوع غلطها و اشتباهات فراوان در آن را اراده کرده‌اند، پس به فرض اگر چنین

ص: ۹۱

گفتاری درست باشد و به دلیل کثرت خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادلّه شرعیّه نیز از معارضه و درگیری چشم‌پوشی شود، پس برای کلام آنها (اخباریون) وجهی وجود دارد.

فلذا:

اگر کسی در آن مطالب و مقدّمات عقلیّه تأمّل نمود و به حکمی که مطابق با واقع نیست قطع پیدا کرد به دلیل تقصیر در مقدمات تحصیل حکم معذور نمی‌باشد، لکن شأن مسئله اینست که:

معلوم نیست خطاء در مطالب عقلیّه بیشتر از اشتباهات در ادلّه شرعیّه باشد.

تشریح المسائل* مقدمهٔ راه‌های دست‌یابی به احکام شرعیه را مشخص کنید؟

۱- دلیل نقلی قطعی مثل: نصّ قرآن، خبر متواتر منصوص، اجماع محصّل.

۲- دلیل نقلی مظنون مثل: ظواهر قرآن، خبر واحد ثقه، شهرت فتوائیه و یا اجماعات منقوله.

۳- اصول عملیّه معتبرهٔ مثل: اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاستصحاب، اصالهٔ الاحتیاط، اصالهٔ التخییر، اصالهٔ الطهارهٔ، اصالهٔ الحلیّهٔ و اصالهٔ عدم التذکیهٔ ....

۴- دلیل عقلی ظنّی مثل: قیاس، استحسان، مصالح مرسله.

۵- بناء قطعیه عقلائیّه‌ای که از جانب شرع ردع نشده باشد.

۶- حکم عقل قطعی بدیهی مثل: ضروریّات دین و مذهب.

۷- حکم عقل قطعی فطری مثل: حسن عدل و انقیاد و قبح ظلم و تجری ....

۸- حکم عقل قطعی نظری و استدلالی، از طریق چیدن صغری و کبری.

* بحث و بررسی در این مقام پیرامون کدام‌یک از موارد فوق می‌باشد؟ و چه کسانی طرف بحث شیخ می‌باشند؟

ج: طریق هشتم و طرف‌های بحث جناب شیخ، اصولیّین و اخباریّین هستند.

* نظر اخباریّین درباره قطع چیست؟

ج: قائل به تفصیل میان طرق مختلف قطع می‌باشند به این صورت که:

۱- قطعی که از طریق آیات و روایات به‌دست‌می‌آید ارزشمند و لازم الاتّباع است.

۲- قطعی که از راه حکم عقل استدلالی حاصل شود حجت بوده قابل اعتماد می‌باشد.

۳- قطعی که از راه مقدّمات عقلیّه نظری و استدلالی حاصل شود و بر حکمی از احکام شرعیّه تعلّق بگیرد فاقد اعتبار و ارزش است.

ص: ۹۲

* دلیل اخباریّین بر عدم اعتبار قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه نظری و استدلالی چیست؟

ج: اینست که:

۱- مقدّمات عقلی نظری و استدلال‌های عقلی کثیر الخطا هستند. (صغری)

۲- هر چیزی که کثیر الخطا باشد عند العقلاء فاقد ارزش است. (کبری)

پس مقدمات عقلی استدلالی فاقد ارزش‌اند. (نتیجه)

* پاسخ شیخ به این استدلال اخباریون چیست؟

ج: می‌فرماید که:

اگر مراد شما از این استدلال این باشد که، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه فاقد اعتبار است کلامی نامعقول است، زیرا:

اولاـ بحث ما در قطع طریقی است و چنین قطعی از هر طریقی حاصل شود حجّت بوده و هیچ جاعل و معتبری نمی‌تواند در آن دخالت کند نه اثباتا چون تحصیل حاصل است نه نفیا چون مستلزم تناقض است، چنان‌که گذشت.

ثانیا: اگر قطع حاصل از راه حکم نظری کثیر الخطاست، قطعی هم که از راه کتاب و سنت حاصل می‌شود کثیر الخطاست، زیرا مجتهد معصوم نبوده و چه‌بسا به حکمی از احکام از طریق آیه یا روایتی قاطع شود و قطعش خطا باشد.

و لذا اگر قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه به دلیل کثیر الخطا بودن فاقد ارزش است به همین دلیل هم باید قطع حاصل از مقدّمات شرعیّه نیز فاقد اعتبار و ارزش باشد و حال آنکه هیچ‌یک از اخباریون به این مسئله ملتزم نمی‌باشند.

و اگر مراد شما این است که، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه اطمینان‌آور نیست پس نباید از این راه حرکت کنیم، چه قطع بیاید یا نه. به شما پاسخ می‌دهیم که:

اولا: برخلاف شما که ادعا می‌کنید مقدّمات عقلیّه نظریّه کثیر الخطاء هستند ما می‌گوییم که قلیل الخطا هستند.

ثانیا: به فرض که کثرت خطا را در مقدّمات عقلیّه نظریّه بپذیریم در جواب خواهیم گفت:

مگر در مقدّمات شرعیّه فهم مجتهدین در استنباط احکام صددرصد درست است؟ قطعا خواهید گفت: فهم مجتهدین مختلف، و خطا در استنباط آنها بسیار است، و با یک جواب نقضی روبرو می‌شوید.

* پس مراد شیخ از عبارت (فلو سلّم ذلک ... فله وجه) چیست؟

ج: اینست که:

ص: ۹۳

اگر بپذیریم که مقدّمات عقلیّه کثیر الخطا هستند و قطع حاصل از طریق شرعی کثرت خطا ندارد و از پاسخ نقضی خود صرف‌نظر کنیم، سخن شما از جهتی قابل قبول است، زیراکه، طریق کثیر الخطاء فراوان موجب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و عقل آن را تقبیح می‌کند پس نباید از این راه رفت، چنانچه رفتیم و خطا کردیم معذور نخواهیم بود، لکن سخن در این است که ما کثرت خطا را در حکم عقل نظری قبول نداریم.

* معنای کلمه (رکون) در متن چیست؟

ج: میل کردن و اعتماد نمودن

* مراد از قید (الغیر الضروریّة) در متن چیست؟

ج: اینست که:

قطع ضروری را از بحث خارج نماید، زیرا همه بر قطع ضروری اعتماد دارند.

* مراد اخباریها از مقدّمات عقلیّه قطعیّه غیر ضروریه چیست؟

ج:

۱- مشاهدات باطنیّه (یا وجدانیّات) مثل: تشنگی، سیرابی، گرسنگی، سیری و ...

۲- اوّلیّات، مثل: استحاله اجتماع نقیضین و یا اجتماع ضدّین و ...

۳- محسوسات، مثل: علم به بزرگتر بودن کلّ از جزء خودش.

۴- مشهورات مثل: حسن صدق و قبح کذب.

* چرا اخباریها قطع حاصل از ضروریات فوق را غیر قابل اعتنا می‌دانند؟

ج: زیرا قائلند که، این سنخ مقدّمات بسیار مورد اشتباه و غلط قرار می‌گیرند

* چرا شیخ در عبارت (فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم ...) تفکیک کردن میان حصول علم از مقدّمات عقلی و مقدّمات نقلی را در این فرض قابل تصوّر و تعقّل نمی‌داند؟

ج: زیراکه:

اگر علم از حیث کاشف بودن معتبر است معنایش اینست که: علم از هر طریقی که حاصل شود مقصود و مراد را حاصل می‌کند.

ص: ۹۴

و قد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدّث الاسترابادى فى فوائده المدنية:

قال: فى عداد ما استدلّ به على انحصار الدليل فى غير الضّروريّات الدينيّة بالسّماع عن الصادقين عليهم السّلام.

قال: الدليل التّاسع مبنى على مقدّمة دقيقة شريفة تفطّنت لها بتوفيق الله تعالى و هى انّ العلوم النّظريّة قسمان:

قسم ينتهى الى مادّة هى قريبة من الاحسان و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و اكثر ابواب المنطق.

و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطاء فى نتائج الافكار.

و السّبب فى ذلك انّ الخطاء فى الفكر امّا من جهة الصورة او من جهة المادّة و الخطاء من جهة الصّورة لا يقع من العلماء لانّ معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة و الخطاء من جهة المادّة لا يتصوّر فى هذه العلوم لقرب الموادّ فيها الى الاحساس.

و قسم ينتهى الى مادّة هى بعيدة عن الاحساس و من هذا القسم الحكمة الالهيّة و الطبيعيّة و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظريّة و الفقهيّة و بعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهيّة و الطبيعيّة و بين علماء الاسلام فى اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السّبب فى ذلك انّ القواعد المنطقيّة انما هى عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادّة، اذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب موادّ الاقيسة تقسيم الموادّ على وجه كلىّ الى اقسام و ليست فى المنطق قاعدة بها يعلم انّ كلّ مادّة مخصوصة داخلة فى اىّ قسم من الاقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك.

ترجمه:

(کلام محدث استرآبادی در فوائد مدنیّهٔ)

اشاره

و بعد از اینکه مطلب فوق را ذکر نمودم به کلامی آگاه شدم که در کتاب فوائد المدنیّه از محدّث استرآبادی حکایت می‌شود و در ردیف استدلالات بر انحصار دلیل در غیر ضروریات دینی به شنیدن از حضرات صادقین علیهما السّلام چنین گفته است:

دلیل نهم مبتنی بر یک مقدمه دقیق و شریف است که با تأیید حضرت حق آن را فهم کردم و آن عبارتست از اینکه:

علوم نظری و اکتسابی بر دو قسم است:

۱- قسمی که به مادّه‌ای قریب به حس منتهی شده همچون علم هندسه و حساب و بیشتر باب‌های منطق.

و در این قسم از علوم بین علما اختلاف و خطای در نتایج اندیشه‌ها رخ نمی‌دهد.

و علّت این عدم اختلاف و خطاء در فکر یا از جهت صورت است یا از جهت ماده و خطاء از

ص: ۹۵

جهت صورت از علما سرنمی‌زند، زیرا شناخت و آگاهی به صورت از امور روشن نزد ذهن‌های صاف و مستقیم است و خطا از جهت مادّه در این قبیل علوم به دلیل نزدیکی موادّشان به ذهن تصوّر نمی‌شود.

۲- و قسمی به مادّه‌ای بعید از حس منتهی شده است که از این قسم است حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی از قواعد مذکور در کتاب‌های منطق و از این جهت میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام مشاجرات و اختلافات رخ داده است.

و علّت (این اختلافات) آن است که قواعد منطقی صرفا مانع خطا و اشتباه از جهت صوری بوده نه از جهت مادی، زیرا نهایت استفاده‌ای که از علم منطق در باب مواد قیاسات می‌شود تقسیم مواد قیاسات است به‌طور کلی و لکن در منطق قاعده‌ای که به‌وسیله آن دانسته شود کدام مادّه در کدام‌یک از اقسام داخل است وجود ندارد،

و بدیهی است که نمی‌توان برای این امر قاعده و ضابطه‌ای جعل و وضع نمود.

تشریح المسائل* علم هندسه چگونه علمی است؟

ج: علمی است که در آن از تعیین مساحات اشکال و مقادیر اجسام و احوال آنها صحبت می‌شود.

* چرا هندسه و حساب از جمله فنونی هستند که ماده مسائل آنها قریب به حسّ می‌باشد؟

ج: زیراکه موضوع علم هندسه، (کم متّصل قار الذات) یعنی جسم تعلیمی و خط و سطح است، و موضوع علم حساب، (کم منفصل) یعنی عدد می‌باشد و لذا چون مسائل این دو علم منتهی به امری می‌شود که به حس نزدیک‌تر است در استدلالات واقع در این دو فن خطا و اشتباه وجود ندارد و یا در حد اقل است.

* مراد از اصطلاح صورت در عبارت (اما من جهة الصورة ...) چیست؟

ج: همان ساختار منطقی و یا هیئتی است که برای صغری و کبری از ناحیه نسبت حد وسط به اصغر و اکبر حاصل می‌شود.

* مراد از اصطلاح (مادّه) در متن چیست؟

ج: چیزی است که جوهر به‌واسطه آن در مرحله قوه می‌باشد.

* مدّعی محدّث استرآبادی در مقاله مذکور چیست؟

ج: ایشان ادعا نموده است که:

ص: ۹۶

اگر در غیر ضروریات دین به استدلالات عقلی اعتماد کردیم و در خلاف واقع افتادیم در قیامت معذور نخواهیم بود و لذا تنها راه نجات در این امور تمسک به معصومین و شنیدن از آنان است.

* دلیل استرآبادی بر مدّعای فوق چیست؟

ج: برای اثبات مدّعای خود دلایل متعدّد آورده از جمله برای دلیل فهم خود مقدمه‌ای دقیقه آورده است که این مقدمه را به شرح ذیل تبیین می‌کنیم.

می‌گوید که دانش‌ها بر دو قسم‌اند:

۱- دانش‌های ضروری و بدیهی مثل تجربیات، مشاهدات، متواترات و غیره ....

۲- دانش‌های نظری یا استدلالی که در نوع خود بر سه قسم است

الف: دانش‌هایی که مواد و مبادیشان از محسوسات است مثل علم جغرافیا که بررسی وضعیت آب و هوایی و خصوصیت اقلیمی ... را به عهده دارد یا علم فیزیک که پیرامون وزن مخصوص و خواص فیزیکی اجسام بحث می‌کند.

ب: دانش‌هایی که موادّ و مبادی (یا صغریات و کبریات) آنها قریب به حس است به عبارت دیگر مواد آنها از محسوسات نیست، لکن از عقلیّات واضحه و روشن هستند به نحوی که گویا از امور حسیه‌اند. مثل علم حساب که پیرامون عدد بحث می‌کند و علم هندسه که درباره کمّ متّصل صحبت می‌نماید.

ج: دانش‌هایی که موادّ آنها، یعنی صغریات و کبریاتشان نه حسّی است نه قریب به حس، بلکه از امور عقلیّه نظریّه و استدلالیّه هستند مثل:

۱- علم حکمت الهی که موضوعش وجود و حقایق وجودیه می‌باشد.

۲- علم حکمت طبیعی که پیرامون جسم طبیعی و عوارض آن بحث و فحص می‌کند.

۳- علم کلام که از مبدأ و معاد سخن می‌گوید.

۴- اصول فقه که پیرامون مسئله حجیّت و عوارض آن و ...

۵- علم فقه که اکثریت مطلق مسائلش نظری و نیازمند به استدلال است.

* مراد آقای استرآبادی از ذکر دانش‌ها و عناوین مذکور چیست؟

ج: مقصودش اینست که:

در این‌گونه دانش‌ها اختلاف نظر و وقوع اشتباهات در میان دانشمندان بسیار است و ضابطه‌ای هم برای رفع این اشتباهات وجود ندارد و لذا نمی‌توان به این‌گونه از علوم اعتماد نمود.

* خطا و اشتباه مورد نظر، مربوط به صورت استدلالات است یا به موادّ آنها؟

ص: ۹۷

ج: مربوط به مادّه استدلال است، چرا که یک ضابطه کلّی مبنی بر اینکه مواد استدلالات وضعشان چنین یا چنان است در منطق در دست نیست.

* مگر در منطق، برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه از مواد قیاسات و استدلالات به حساب نمی‌آیند؟

ج: چرا و لکن مشخّص نکرده‌اند که کدام ماده در فلان استدلال برهانی بوده و کدام ماده مغالطه‌ای می‌باشد، بلکه تشخیص آن به دقت خود انسان حواله شده تا درست بیندیشد و آن را تشخیص دهد که اشتباه در این تشخیص بسیار است.

* سرّ اینکه بعضی از دانش‌ها از جمله هندسه و حساب قریب به حسن‌اند، چیست؟

ج: اینست که مسائل و قضایای هندسه و حساب نوعا از قضایای برهانی است و قضایای برهانی بدون واسطه یا با واسطه به بدیهیات ششگانه منطقی یعنی اولیات، مشاهدات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات منتهی می‌شوند و این قضایا اگرچه عقلی هستند لکن در بداهت و وضوح مثل امور حسّیه می‌باشند.

* چرا در علوم و قضایای برهانی اشتباه راه ندارد؟

ج: زیرا اشتباه در این‌گونه براهین یا باید از لحاظ صورت قیاس باشد یا از لحاظ مادّه قیاس و خطا و اشتباه در هیچ‌یک از این دو مورد راه ندارد. زیرا اگر مستدل شکل و صورت قضیه را از نظر حد وسط در صغری و کبری و رموز اشکال چهارگانه رعایت کند به اشتباه نمی‌رسد.

و از نظر ماده قیاس چون این‌گونه مواد قریب به حس‌اند و مورد مشاهده، اشتباه معنا ندارد بنابراین در مسائل اصلی و اساسی هندسه و حساب اختلاف نظر وجود ندارد.

ص: ۹۸

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تاییدا لما ذکره، و قال بعد ذلک:

فان قلت: لا فرق فی ذلک بین العقلیّات و الشرعیات. و الشّاهد علی ذلک ما نشاهده من کثرة الاختلافات الواقعة بین أهل الشرع فی اصول الدین و فی الفروع الفقهیّة.

قلت: انّما نشأ ذلک من ضمّ مقدّمة عقلیّة باطلة بالمقدّمة النقلیّة الظّنّیة أو القطعیّة.

و من الموضّحات لما ذکرناه- من أنّه لیس فی المنطق قانون یعصم عن الخطأ فی مادّة الفکر- أنّ المشّائیّین ادّعوا البداهة فی أنّ تفریق ماء کوز الی کوزین اعدام لشخصه و احداث لشخصین آخرین- و علی هذه المقدّمة بنوا اثبات الهیولی- و الاشراقیّین ادّعوا البداهة فی أنّه لیس اعداما للشّخص الاوّل و انّما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتّصال.

ثم قال:

اذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمة الدقیقة الشریفة فنقول: ان تمسّکنا بکلامهم علیهم السّلام فقد عصمنا من الخطأ، و ان تمسّکنا بغیرهم لم نعصم عنه(۱). انتهی کلامه.

و المستفاد من کلامه عدم حجّیّة ادراکات العقل فی غیر المحسوسات و ما تکون مبادیه قریبة من الاحساس اذا لم یتوافق علیه العقول. و قد استحسن ما ذکره غیر واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السیّد المحدّث الجزائریّ قدّس سرّه فی أوائل شرح التهذیب، علی ما حکی عنه. قال بعد ذکر کلام المحدّث المتقدّم بطوله:

«و تحقیق المقام یقتضی ما ذهب الیه. فان قلت: قد عزلت العقل عن الحکم فی الاصول و الفروع. فهل یبقی له حکم فی مسألة فی المسائل؟

قلت: أمّا البدیهیّات فهی له وحده، و هو الحاکم فیها. و أمّا النظریّات فان وافقه النّقل و حکم بحکمه قدّم حکمه علی النقل وحده. و أمّا لو تعارض هو و النقلیّ، فلا شکّ عندنا فی ترجیح النقل و عدم الالتفات الی ما حکم به العقل. قال: و هذا أصل یبتنی علیه مسائل کثیرة. ثمّ ذکر جملة من المسائل المتفرعة».(۲)

ترجمه:

ادامه گفتار استر آبادی

سپس به عنوان تأیید مطالبی که ذکر نموده به بعضی از وجوه متمسّک شده و بعد از آن می‌گوید:

اگر اشکال کنی که: هیچ فرقی از جهت وقوع اشتباه و خطا و قابل اعتماد بودن میان علوم

۱- الفوائد المدنیة: ص ۱۲۹- ۱۳۱.

۲- غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام(محفوظ) ص ۴۷ س ۲۳.

ص: ۹۹

عقليّه و شرعيّه نيست و شاهد بر اين مدعى اختلافات بسيارى است كه ميان متشرعين و فقهاء در اصول دين و فروع دين مشاهده مى كنيم.

مى گويم:

اين اختلافات از انضمام مقدّمه عقلى باطل به مقدّمه نقليّه ظنّيه يا قطعيّه (در استنباط حكم) سرچشمه مى گيرد. و در آنچه ما گفتيم روشن است كه در منطق قانونى كه انسان را از خطا در ماده تفكر حفظ كند وجود ندارد.

چه آنكه مشائيين ادّعاى بداهت كرده‌اند در اينكه آب يك كوزه را هنگامى كه در دو كوزه بريزند، عامل نابودى فرد اول و احداث و ايجاد دو فرد جديد است و اثبات هيولى و ماده را بر اين مقدمه بنا نهاده‌اند. و حكماى اشراق در اينكه (ريختن آب يك كوزه در دو كوزه) اعدام شخص اوّل و احداث دو فرد ديگر نمى‌باشد و بلكه صفتى از صفات آن، (يعنى صفت اتّصال) منعدم شده و گرنه همان فرد قديم است. سپس فرمود:

پس از آنكه اين مقدّمه دقيق و شريف را دانستى، مى گوييم:

اگر به كلام معصومين تمسّك بجوييم (در رسيدن به مطلوب) از لغزش مصون مى‌شويم، و اگر در رسيدن به مطلوب به كلام غير معصومين تمسّك جستيم از آن (خطا و لغزش) محفوظ نخواهيم ماند. تمام شد كلام مرحوم استرآبادى.

و آنچه از كلام محدث استرآبادى استفاده مى‌شود عدم حجّيّت ادراكات عقليّه است در غير محسوسات و در غير مواردى كه مبادى و مقدّماتشان قريب به حس است مشروط به اينكه همه عقول برآن با هم توافق نداشته باشند (يعنى از ضروريات نباشند) آنچه را كه او (محدث) گفته، برخى ديگر از اخباريين متأخر از او نيكو شمرده‌اند، از جمله مرحوم سيد جزايرى در اوايل شرح تهذيب (طبق آنچه از ايشان حكايت شده) بعد از نقل كلام محدث استرآبادى با همه طول و تفصيلش مى گويد:

اشكال:

تحقيق در اين مقام مقتضى رأى و نظرى است كه استرآبادى بدان معتقد است. پس اگر بگويى:

شما عقل را از حكم نمودن در اصول و فروع منعزل كرديد پس آيا جايى براى حكم عقل در مسئله‌اى از مسائل باقى مى‌ماند.

پاسخ خواهم گفت:

اما بديهيات و مسائل بديهى صرفا تعلق به عقل داشته، و او (عقل) حاكم مستقل در بديهيات است.

ص: ۱۰۰

و اما نظریات و مسائل نظری:

اگر نقل با او (عقل) توافق داشت و حکم کرد مثل حکم عقل، (هنگام تعارض) مقدم می‌شود حکم عقل بر نقل.

و اگر عقـل بـا نقل تعارض نمود بـدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشـد پس نزد ما تردیـدی در مقـدم داشـتن نقل مزبور و عـدم توجّه به حکم عقل نمی‌باشد.

و این اصل و قاعـده مسـلّمی است که مسائل بسـیاری برآن مبتنی است. و پس از آن برخی از مسائل مبتنی بر این اصل را نقل نموده است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (ثمّ استظهر بعض الوجوه تأییدا لما ذکره) در متن چیست؟

ج: تأیید مطالبش می‌باشد توسط دو وجه عقلی و نقلی که باید به کتاب نامبرده مراجعه شود.

* در تبیین وجه نقلی توسط استرآبادی مثالی بزنید؟

ج: از جهت نقلی روایات متواتره‌ای وجود دارد بدین مضمون که:

ان الله تعالی اخـذ ضـغثا من الحق و ضـغثا من الباطل فمغثهما، ثم اخرجهما الی الناس، ثم بعث الانبیاء یفرقون بینهما ففرقهما الأنبیاء و الاوصـیاء فبعث الانبیاء لیفرقوا ذلک و جعل الأنبیاء قبل الاوصـیاء لیعلم الناس من یفضل الله و من یختص و لو کان الحق علی حـدهٔ و الباطل علی حـدهٔ کل منهما قائم بشأنه ما احتاج الناس الی نبی و لا وصـی و لکن الله خلطهما و جعل تفریقهما الی الانبیاء و الائمهٔ من عبادهٔ.

* مراد استرآبادی از عبارت (انّه لیس فی المنطق قانون یعصم ...) چیست؟

ج: اینست که: در منطق قانونی وجود نـدارد که بتوانـد انسان را از اشـتباه و لغزش در مادّه فکر محفوظ بدارد، زیرا اگر چنین قانونی وجود داشت حکما که خود پایه‌گذار و یا مسـلّط بر قضایای منطقی هسـتند نمی‌باید به اشـتباه افتاده و یا این همه اختلاف نظر وجود داشته باشد، که مشائیّون در یک مسئله ادعای بداهت کنند و اشراقیون مدّعی چیز دیگر شوند.

* اختلاف نظر و آراء حکمای مشاء و اشراق در تحصیل شناخت چیست؟

ج: حکمای مشاء، قیاس عقلی و اسـتدلال‌های برهانی را به عنوان عمـده‌ترین وسـیله و راه شـناخت حقایق می‌دانند و ادعای کشف و شهود را بی‌معنا.

حکمای اشـراق عمده‌ترین و یا تنها راه شـناخت حقایق را تزکیه و تهذیب نفس دانسـته، معتقدند که باید دل را تخلیه و تحلیه نموده آن را جلا و صفا و صیقل داده تا انوار الهی در آن

ص: ۱۰۱

اشراق نماید، و معتقدند که اطلاع بر حقایق اشیاء با برهان و استدلال ممکن نیست.

* اختلاف دو گروه مشاء و اشراق در ترکیب جسم از خصوص هیولا و عدم چیست؟

ج: مشائین می‌گویند: هر جسمی مرکّب است از دو جوهر به نام مادّه و صورت نوعیه که مادّه عبارتست از همان استعداد و قابلیت یک شیء در پذیرش صورت‌های نوعیّه و صورت نوعیّه عبارتست از فعلیت یافتن آن شیء به همان صورت نوعیه‌اش.

* در تبیین فعلیّت‌یابی مادّه به‌وسیله صورت نوعیه مثالی بزنید؟

فی المثل:

۱- آبی که اکنون در خارج موجود است دارای صورت نوعیّه مائیّه است و لکن قوّه، بخار شدن در آن وجود دارد در اثر حرارت صورت مائیّه جای خود را به صورت بخاری داد و همین صورت بخاری خود دارای استعداد صورت مائیّه است

۲- و یا نطفه‌ای که استعداد صورت نوعیّه انسان را داراست در حرکت جوهری و تکاملی خود صورت نطفه جای خود را به صورت نوعیّه انسان می‌دهد و دوباره همین انسان استعداد و قوّه صورت نطفه را دارد

* جسم در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: طبیعی و تعلیمی

جسم طبیعی جوهری است قابل ابعاد ثلاثه و جسم تعلیمی کم متّصلی است که دارای ابعاد سه‌گانه طول و عرض و ارتفاع است و لذا نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، نسبت عارض بر معروض است.

* نظر حکما پیرامون جسم طبیعی چیست؟

ج: می‌گویند: جسم طبیعی جوهر متّصل واحدی است که از اجزاء فعلی ترکیب نشده لکن برای تقسیم به اجزاء غیر متناهی قابلیّت دارد.

* نظر مشائیون پیرامون جسم طبیعی به‌طور روشن چیست؟

ج: جسم را جوهر متّصلی می‌دانند که در جوهر دیگر یعنی صورت حلول می‌کند.

* دلیل مشائیون بر اثبات هیولا (ماده اولی) چیست؟

ج: اینست که:

وقتی بر جوهر متصل، انفصال عارض شود مثل آب در کوزه که آن را در دو کوزه دیگر بریزند، اتصال سابقش معدوم و دو جوهر متصل دیگر حادث می‌شود و لذا اعدامی صورت گرفت و احداثی یعنی: آن صورت مائیّه واحد، معدوم و دو صورت نوعیّه جدید، حادث گردید.

لذا لازم است میان این دو آبی که حادث شد، با آن یک آب معدوم (جوهر متصل اول)

ص: ۱۰۲

ارتباط و امر مشترکی وجود داشته باشد که در هر دو حال بعینه باقی باشد و الّا لازم می‌آید که آن آب قبلی معدوم و دو آب جدید از کتم عدم و بدون ارتباط به آن معدوم ایجاد شده باشند، که این بدیهی البطلان است، بلکه منشا پیدایش این دو آب همان آب واحد می‌باشد. حال آن قابلیت و امر مشترکی که تبدیل شده است به این دو آب، نامش هیولی یا مادّه بوده و این امری بدیهی است.

* رأی اشراقیّون پیرامون استدلال فوق از مشائین چیست؟

ج: اینست که: تفریق مذکور اعلام صفتی از صفات جسم (وصف اتصال) و ایجاد صفتی جدید (وصف انفصال) برای آن است یعنی اینکه نه اعدامی نسبت به آب اول صورت گرفته و نه احداث جدیدی، بلکه این آب خارجی همان آب خارجی است، لکن قبلا دارای هیئت و صورت اتّصالیّه بوده و اکنون دارای هیئت انفصالیه و لذا استدلال مشائیین را مردود می‌دانند.

* مرحوم استرآبادی با طرح مسائل فوق به دنبال چه مطلبی می‌باشد؟

ج: شیخ می‌فرماید: آنچه از کلام محدّث استرآبادی استفاده می‌شود، این است که ایشان ادراکات عقلی را در دو مورد حجّت نمی‌داند:

الف: یکی مواردی که مبادی و مقدّمات آن قریب به حسّ نباشد، مشروط به اینکه عقلاء برآن توافق نداشته باشند.

ب: یکی هم ادراکات عقلیّه و امور غیر محسوس است.

* مراد از عدم توافق عقلاء برآن در اینجا چیست؟

این است که از ضروریات نباشند.

* چنانچه به مرحوم استرآبادی اشکال شود که:

اگر حکم عقل در علوم استدلالی به دلیل اینکه در این علوم اختلاف نظر هست فاقد ارزش است پس باید به همین دلیل در اجتهاد و استنباط از علوم نقلی هم فاقد ارزش باشد به عبارت دیگر: جناب استرآبادی، همان‌طور که استدلالات عقلی کثیر الخطا هستند، مسائل نظری فقه و علم اصول دین نیز مورد اختلاف هستند، چه پاسخی دارد؟

ج: محدث استرآبادی پاسخ می‌دهد که: مسائل یا بدیهی هستند یا نظری.

الف: حاکم مستقل در امور بدیهی عقل بوده و مسائل بدیهی صرفا به عقل تعلّق دارند.

ب: اما در مسائل نظری:

۱- اگر نقل با عقل توافق داشت یعنی حکم نقل مثل حکم عقل بود هنگام تعارض میان این حکم عقلی با نقل، حکم عقل را بر حکم نقل مقدّم می‌داریم.

۲- و اگر عقل با نقل تعارض نمود بدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشد هنگام

ص: ۱۰۳

تعارض میان حکم عقل و حکم نقل، بلاشک نقل معارض بر عقل مقدم می‌باشد و حکم عقل مورد التفات واقع نمی‌شود.

و این اصلی است که مسائل بسیاری برآن مبتنی می‌باشد که مرحوم آشتیانی در کتاب بحر الفوائد به چهار مسئله از آن مسائل اشاره فرموده است از جمله:

۱- مسئله احباط است که:

بسیاری از علما دلایل عقلیّه بر نفی آن اقامه کرده‌اند هرچند روایاتی برآن دلالت دارند.

۲- مسئله انساء است که:

خداوند پیامبرش را در نماز به فراموشی انداخت و اگرچه اخبار مستفیضه در دلالت برآن وارد شده، لکن اصحاب و علماء آن را انکار کرده و بر امارات عقلیّه تکیه نموده‌اند.

۳- مسئله اراده است که:

متکلمین معتقدند که ادلّه عقلیّه دلالت دارند بر عینیّت اراده با ذات، لکن در اخبار مستفیضه آمده است که اراده زاید بر ذات بوده و از صفات افعال است.

۴- مسئله تعیین است (یقین اولین واجب) که: اکثر قائل‌اند به اینکه اوّلین واجب، معرفت به حقّ متعال است، زیرا همه اصول و فروع دیگر مبتنی بر این اصل است.

ص: ۱۰۴

أقول: لا- یحضرنی شرح التهذیب حتی ألاحظ ما فرّع علی ذلک. فلیت شعری اذا فرض حکم العقل علی وجه القطع بشیء کیف یجوز حصول القطع او الظّنّ من الدّلیل النقلیّ علی خلافه. و کذا لو فرض حصول القطع من الدلیل النقلیّ کیف یجوز حکم العقل بخلافه علی وجه القطع؟

و ممّن وافقهما علی ذلک فی الجملهٔ المحدّث البحرانیّ فی مقدّمات الحدائق، حیث نقل کلاما للسّید المتقدّم فی هذا المقام و استحسنه، الّا أنّه صرّح بحجّیّهٔ العقل الفطریّ الصحیح و حکم بمطابقته للشّرع و مطابقهٔ الشّرع له.

ثم قال: «لا- مدخل للعقل فی شیء من الاحکام الفقهیّهٔ من عبادات و غیرها، و لا سبیل الیها الّا السماع عن المعصوم علیه السّلام، لقصور العقل المذکور عن الاطّلاع علیها».

ثم قال: «نعم یبقی الکلام بالنسبهٔ الی ما یتوقف علی التوقیف، فنقول: ان کان الدّلیل العقلیّ المتعلّق بذلک بدیهیّا ظاهر البداههٔ، مثل الواحد نصف الاثنین، فلا ریب فی صحّهٔ العمل به. و الّا فان لم یعارضه دلیل عقلیّ و لا نقلیّ فکذلک.

و ان عارضه دلیل عقلیّ آخر: فان تأیّد أحدهما بنقلیّ کان الترجیح للمتأیّد بالدلیل النقلیّ، و الّا فاشکال.

و ان عارضه دلیل نقلیّ: فان تأیّد ذلک العقلیّ بدلیل نقلیّ کان الترجیح للعقلیّ- الّا أنّ هذا فی الحقیقهٔ تعارض فی النقلیّات- و الّا فالتّرجیح للنقلیّ، و فاقا للسیّد المحدّث المتقدّم ذکره و خلافا للاکثر، هذا بالنسبهٔ الی العقلیّ بقول مطلق.

أمّا لو ارید به المعنی الاخصّ- و هو الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام الّذی هو حجّهٔ من حجج الملک العلّام و ان شذّ وجوده فی الانام- ففی ترجیح النقلیّ علیه اشکال.(۱) انتهی.

ترجمه:

(بیان شیخ پیرامون جزم و قطع)

می گویم:

شرح تهذیب نزد من حاضر نیست تا آنچه را که (محدث جزایری) برآن (اصل) متفرّع ساخته ملاحظه کنم. پس ای کاش می‌فهمیدم هنگامی که حکم عقل به نحو قطع و جزم بر شیئی فرض می‌شود حصول قطع و یا ظن برخلاف آن حکم عقل از دلیل نقلی چگونه جایز و ممکن است.

همان‌طور که اگر از دلیل نقلی قطع حاصل شود چگونه جایز است که حکم عقل به‌طور قطع برخلاف آن باشد؟

۱- الحدائق الناضرهٔ: ج ۱، ص ۱۳۲- ۱۳۳.

ص: ۱۰۵

و از جمله کسانی که با این دو نفر (استرآبادی و محدث جزایری) اجمالاـ برآن (عدم حجیّت دلیل عقلی) موافقت نموده است محدّث بحرانی در مقدمات کتاب حدائق است،

(بیان محدث بحرانی)

اشاره

آنجا که وی کلام سید جزایری را در این مقام نقل نموده و آن را نیکو شمرده، مگر این که به حجیّت عقل فطری صحیح تصریح کرده و حکم به مطابقت عقل فطری با شرع و مطابقت شرع با عقل فطری نموده است.

سپس گفته است:

در هیچ‌یک از احکام فقهی (اعمّ از عبادات و معاملات) عقل غیر فطری دخالتی نداشته، و راهی به آنها (احکام فقهیّه) نیست مگر شنیدن از معصوم علیه السلام، چرا که عقل مطلق از اطلاع بر مسائل فقهی و احکام شرعی قاصر و ناتوان است.

پس از آن فرموده است:

بله، باقی می‌ماند کلام نسبت به امور نظری که متوقّف بر توقیف و استدلال شرعی نیست که در شرح آن می گوییم:

اگر دلیل عقلی قطعی که به آن (ما لاـ یتوقف) تعلّق گرفته بدیهی بوده و در ظهور بداهت همچون (الواحد نصف الاثنین) باشد، بدون شک عمل به آن درست و جایز است. و الّا (چنانچه بدیهی نباشد)

۱- اگر دلیل عقلی و نقلی با دلیل عقلی قطعی تعارض نکرد پس مثل فرض قبلی عمل به آن درست است

۲- و اگر دلیل عقلی دیگری با دلیل عقلی قطعی تعارض نمود:

درصورتی که یکی از متعارضین به‌وسیله دلیل نقلی تأیید شود ترجیح با آن بوده و در مقام تعارض مؤید به دلیل نقلی را مقدم می کنند، لکن در فرضی که هیچ‌یک مؤید و مرجحی از ادله نقلی نداشته باشند جای اشکال و تأمل است.

اما اگر معارض با دلیل عقلی، دلیل نقلی باشد ترجیح با دلیل عقلی مؤید به نقلی است، منتهی در واقع تعارض بین عقلی و نقلی نبوده، بلکه دو دلیل نقلی با هم تعارض نموده و یکی از دو نقلی را باید بر دیگری مقدم داشت و اگر دلیل عقلی مزبور مؤید نقلی نداشته باشد مطابق با نظر سید جزایری باید نقلی را بر عقلی بدون مرجح مقدم نمود هرچند اکثر با این حکم مخالف‌اند و این (صور و شقوقی که احکامشان بیان گردید) نسبت به دلیل عقلی مطلق بود. اما دلیل عقلی به معنای اخص یعنی عقلی فطری که از خیالات فاسده به دور بوده و خود

ص: ۱۰۶

از ناحیه خداونـد حجت و برهان می‌باشـد هرچنـد چنین عقلی در مردم به ندرت یافت می‌شود، لکن مع‌ذلک درصورتی‌که این قبیل از دلیل عقلی با نقلی تعارض کند در ترجیح دادن نقلی برآن اشکال و تأمل است.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (حتی ألاحظ ما فرّع علی ذلک) چیست؟

ج: مراد سـخنان محدث جزایری است که شرحی بر تهذیب شیخ طوسی نوشته و سخنان محدث استرآبادی را با آب‌وتاب در مقدمه آن نقل نموده است. و گفته است که:

من نیز این کلام را قبول دارم سپس فرموده: اگر کسی به ما اخباریین اعتراض کند که شما با این تقسیمات عقل را منعزل کرده‌اید و ارزشی برای آن قائل نشدید. پس عقل چه محلّی از اعراب دارد؟

پاسـخ می‌دهیم که: خیر، ما برای عقل در حوزه ادراکاتش ارزش قائل هستیم. فی المثل امور بـدیهی از جمله علم فقه مربوط به عقل بوده و حاکم علی الاطلاق در آن عقل است. لکن در مسائل نظری دو صورت دارد:

۱- هرکجا که عقل حکم به مطلبی کنـد و از جانب شارع دلیلی برخلاف آن حکم عقل صادر نشـده باشـد حکم عقل دارای ارزش است، و یا هرکجا که عقل حکمی دارد که از جانب شـرع هم یک دلیل نقلی مؤیّد و موافق آن و یک دلیل نقلی مخالف آن، حکم عقل دارای ارزش بوده و برای آن دلیل نقلی موافق رجحان قائل می‌شویم.

۲- لکن آنجا که عقل حکم به وجوب کرده و نقل حکم به حرمت یا عقل حکم به حسن کرده و نقل به قبـح و دلیل دیگری هم که مؤیـد حکم عقل باشـد در دست نیست چنانچه میان حکم عقل و نقل تعارض واقع شود، ما در این مورد دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدّم می‌داریم.

سپس فرموده:

این اصل و قاعده مسلّمی است که مسائل کثیره‌ای برآن مبتنی می‌باشد.

* جناب شیخ چه پاسخی به سخنان مرحوم سیّد جزایری می‌دهد؟

ج: می‌فرمایـد: ای کـاش می‌دانسـتم وقتی که عقل؛ قاطع و جازم به صـدور حکمی شـد، چگونه ممکن است که خود (عقل) دوباره به‌طور قاطع و جازم حکمی برخلاف آن حکم مقطوع صادر کند.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

ص: ۱۰۷

اینکه شما گفتید: هذا اصل یبتنی علیه مسائل کثیرة، متأسفانه کتاب تهذیب را در اختیار ندارم تا یک‌به‌یک آن فروعات را بررسی کرده، پاسخ دهم.

سپس شیخ می‌فرماید: اینکه فرمودید: در تعارض حکم عقل نظری با دلیل نقلی، ما دلیل نقلی را مقدّم می‌داریم، این یک امر ناممکن است، چرا که سخن ما در حکم عقل قطعی است، و دلیل نقلی هم یا قطعی است یا ظنّی، و لذا حاصل سخن شما این می‌شود که:

اگر قطع حاصله از مقدمات عقلیه با قطع و یا ظنّ حاصله از دلیل شرعی تعارض نمود ما آن قطع و ظنّ حاصله از دلیل شرعی را مقدّم می‌داریم، به نظر ما (شیخ) از محالات است، و حاصل و نتیجه سخن شما حکم به متنافیین است و از عقل سلیم برنمی‌آید.

* به نظر شما اشکال عمده سید جزایری در کجاست؟

ج: در اینجا که میان دو قطع تعارض قائل است، آن‌هم به دو قطعی که در آن واحد و از منبع واحد صادر می‌شود و حال آنکه تعارض شروطی دارد.

* به نظر شما چرا دو قطع با یکدیگر تعارض نمی‌کنند؟

ج: زیرا مستلزم قطع به متنافیین است. یعنی مکلف در آن واحد هم قطع به وجوب یک مسئله داشته باشد هم قطع به حرمت آن. از طرفی تعارض شروطی دارد که باید بررسی شود.

* تعارض در کجا معقول است؟

ج: میان دو اماره ظنّیه‌ای که شأنیّت دارند، مفید ظن باشند و لو بالفعل در اثر ابتلاء به معارض مفید ظنّ فعلی نیستند.

* با توجه به مطالب فوق خلاصه پاسخ شیخ به سید جزایری چیست؟

ج: اینست که: چنانچه دلیل عقلی در ما قطع ایجاد کند ممکن نیست از دلیل نقلی قطع به خلاف حاصل شود زیرا معنای قطع به امری از راه عقل این است که احتمال خلاف صفر است و حتی احتمال طرف دیگر هم با قطع به این طرف قابل جمع نیست تا چه رسد به ظن به طرف دیگر با قطع به آن طرف یعنی سخن شما مستلزم قطع به متنافیین است.

همان‌طور که اگر از دلیل نقلی قطعی حاصل شود ممکن نیست بعدا از دلیل عقلی قطعی بر خلاف آن صادر شود و لذا تعارض میان دو دلیل که یکی عقلی و یکی نقلی است، محال است.

* مراد از عبارت (فی الجملة ...) در متن شیخ چیست؟

ج: اینست که: مرحوم بحرانی اجمالا- در این مسئله با این دو نفر موافق است نه اینکه به طور مطلق احکام عقلیّه را مسلوب الحجّیة بداند، خیر، در آن تفصیل قائل شده و عقل فطری را حجّت دانسته است.

ص: ۱۰۸

* محدّث بحرانی در مقدمه کتاب «الحدائق الناضرهٔ» پیرامون عقل چه فرموده است؟

ج: فرموده است عقل دارای دو شعبه است:

الف: عقل فطری بالمعنی الاخص

ب: عقل فطری بالمعنی الاعم.

* مراد محدث بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاخص چیست؟

ج: عقلی است که به خلقت خدادادی خود باقی مانده و از افتادن در دام شبهات، اوهام و خیالات، مصون مانده است. یعنی همان عقل ناب و خالص که حجّت باطنی الهی بر افراد بشر می‌باشد.

* مراد بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاعم چیست؟

ج: عقول اکثر مردم است، که تحت تأثیر هواها و هوسها، القاء شبهات، خیال گرایی‌ها و اوهام واقع شده و چهره آن، مقداری منکشف شده است.

* قانون ملازمه در اصول، مربوط به کدام‌یک از این دو قسم عقل می‌باشد؟

ج: مربوط به عقل فطری بالمعنی الاخص.

* مقصود محدّث بحرانی از این تقسیم‌بندی عقل چیست؟

ج: اینست که: عقل فطری بالمعنی الاعم:

۱- در احکام فقهیّه شرعیّه (یعنی: حلال و حرام الهی) دخالتی نداشته و باید احکام شرعیّه را از کتاب و سنت تحصیل نمود. چرا؟ زیراکه احکام اللّه توقیفی هستند، یعنی: متوقّف‌اند بر شنیدن از معصومین علیه السلام که زبان شارع می‌باشند، پس مدخلیتی برای عقل وجود ندارد چه عقل بدیهی و چه عقل نظری.

۲- امّا در احکام غیر شرعیّه که توقیفی نیستند، مثل اعتقادات و معاملات حکمش دارای ارزش است، یعنی: اگر حکم به امتناع اجتماع نقیضین و یا ضدّین و یا ... نمود، حکمش ارزشمند است.

* نظر بحرانی در تقدّم دلیل نقلی بر عقلی یا بالعکس چیست؟

ج: اینست که:

۱- اگر عقل نظری (استدلالی) بر چیزی حکم نمود و دلیلی نقلی و یا عقلی دیگری بر خلاف و یا وفاق آن نبود، این حکم عقلی دارای ارزش است.

۲- و اگر عقل نظری بر چیزی حکمی صادر کند، لکن دلیل دیگری از عقل و نقل مطابق حکم عقل باشد، باز این حکم عقلی دارای ارزش است،

۳- و اگر عقل نظری حکمی صادر نمود و مبتلای به معارض شد، این معارض دو صورت

ص: ۱۰۹

دارد:

یا این است که معارض یک دلیل عقلی است، و یا این است که معارض یک دلیل نقلی است،

اگر معارض حکم عقل باشد، خود دو صورت دارد از جمله اینکه:

۱- یا اینست که: یکی از دو دلیل عقلی مؤیدی از دلیل شرعی دارند که در این صورت آن حکم عقلی که مؤید دارد، ترجیح داده می‌شود. فی المثل:

یک دلیل می گوید: جهان مادّه متغیر است.

هر متغیّری حادث است.

پس جهان مادّه حادث است.

و یک دلیل می گوید: جهان مخلوق خالق قدیم است

مخلوق قدیم هم قدیم است.

پس جهان مخلوق قدیم است

حال روایات بسیاری دلالت بر حدوث جهان دارند، لذا ما دلیل عقلی اول را ترجیح می‌دهیم.

۲- یا اینست که: هیچ‌یک از دو حکم و دلیل عقلی معارض، مؤیّدی از دلیل شرعی ندارند.

فی المثل:

یک دلیل عقلی می گوید: جسم مرکّب از هیولا و صورت است. دلیل عقلی دیگر منکر این ترکیب است و می گوید بسیط است. از طرفی هم هیچ گونه آیه و روایتی دراین‌باره وجود ندارد. حال چه باید کرد؟

آیا می‌توان از روی اختیار یکی از دو حکم را مقدم داشت؟

پاسخ اینست که: اگر دلیل معارض با این حکم عقل یک حکم و دلیل عقلی باشد خود دارای دو صورت است.

۱- گاهی دو دلیل نقلی وجود دارد که معارض یکدیگرند، و لکن حکم عقل با یکی از آن دو موافق است

در اینجا:

حکم عقل موجب رجحان یکی از این دو دلیل بر دیگری می‌شود، امّا در حقیقت این تعارض میان عقل و نقل نمی‌باشد، بلکه تعارض میان دو نقل می‌باشد و عقل مؤیّد یکی از آن دو می‌باشد.

فی المثل:

ص: ۱۱۰

روایاتی دلالت بر جسمانی بودن خداوند دارند، و روایاتی دلالت بر عدم جسمانیت او.

و دلیل عقلی مؤیّد عدم جسمانیت است.

در اینجا:

روایات دسته دوم را که مؤیّد عقل واقع شده‌اند برمی‌گزینیم.

۲- گاهی یک دلیل عقلی داریم و یک دلیل نقلی، که در تعارض با یکدیگرند.

فی المثل:

آیات و روایات اثبات‌کننده معاد جسمانی هستند، و لکن عقل برخی افراد به دلیل اعتقاد به اعاده معدوم معاد جسمانی را منکر شده و می‌گویند: معاد روحانی است.

در این حال:

ما (اخباریین) دلیل نقلی را ترجیح داده و بر دلیل عقلی مقدّم می‌داریم

* نظر محدّث بحرانی پیرامون عقل فطری بالمعنی الاخص در ما نحن فیه چیست؟

ج: اینست که:

اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود نداشته باشد عقل فطری معتبر است

و اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود داشته باشد، تقدّم هریک بر دیگری کاری مشکل است.

ص: ۱۱۱

۱- و لا ادری کیف جعل الدّلیل النقلیّ فی الاحکام النّظریّة مقدّما علی ما هو فی البداهة من قبیل (الواحد نصف الاثنین) مع انّ ضروریات الدّین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.

۲- و العجب(۱) ممّا ذکره فی الترجیح عند تعارض العقل و النقل، کیف یتصوّر الترجیح فی القطعیّین؟! و أیّ دلیل علی الترجیح المذکور؟

۳- و أعجب من ذلک: الاستشکال فی تعارض العقلیّین من دون ترجیح!! مع أنّه لا اشکال فی تساقطهما و فی تقدیم العقلیّ الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام علی الدلیل النقلیّ، مع أنّ العلم بوجود الصانع امّا أن یحصل من هذا العقل الفطریّ أو ممّا دونه من العقلیّات البدیهیّة، بل النظریّات المنتهیة الی البداهة.

۴- و الّذی یقتضیه النظر- وفاقا لاکثر أهل النّظر- أنّه:

کلّما حصل القطع من دلیل عقلیّ فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلیّ؛ و ان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأویله ان لم یمکن طرحه. و کلّما حصل القطع من دلیل نقلیّ- مثل القطع الحاصل من اجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زمانا- فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلیّ، مثل استحالة تخلّف الاثر عن المؤثّر. و لو حصل منه صورة برهان کانت شبهة فی مقابلة البدیهة، لکن هذا لا یتأتّی فی العقل البدیهیّ من قبیل «الواحد نصف الاثنین» و لا فی العقل الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام؛ فلا بدّ فی مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل علی خلافه، لانّ الادلّة القطعیّة النظریّة فی النقلیّات مضبوطة محصورة لیس فیها شیء یصادم العقل البدیهیّ أو الفطریّ.

ترجمه:

(اشکالات شیخ به گفتار محدّث بحرانی)

۱- نمی‌دانم که مرحوم بحرانی چگونه دلیل نقلی را در احکام نظری بر آنچه بدیهی است همچون (الواحد نصف الاثنین) مقدم قرار داده با اینکه ضروریات دین و مذهب در بداهت بیش از این نمی‌باشند؟

۲- تعجّب می‌کنم از آنچه ایشان (بحرانی) در مقام ترجیح هنگام تعارض دلیل عقلی با نقلی ذکر فرموده، زیرا ترجیح در تعارض میان دو دلیل قطعی چگونه تصور می‌شود؟ و کدامین دلیل بر ترجیح مذکور دلالت دارد.

۳- عجیب‌تر از مطلب قبل، اشکال و حکم به تأمل ایشان در تعارض دو دلیل عقلی است

۱- فی بعض النسخ بعد قوله« و العجب» وردت هذه العبارة: و لا أدری کیف جعل الدلیل النقلی فی الاحکام النظریة مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل« الواحد نصف الاثنین»، مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.

ص: ۱۱۲

بـدون رجحـان یکی بر دیگری با اینکه تردیـدی در تساقط این دو نمی‌باشـد، و در تقـدیم عقل فطری خالی از شوائب اوهام بر دلیل نقلی معارض با آن است.

بـا اینکه علم به وجود صـانع یـا از همین دلیـل عقلی فطری حاصـل می‌شود یا از دلیل عقلی بـدیهی یا احیانا از دلایل عقل نظری که منتهی به عقل بدیهی می‌شود.

۴- آنچه را که فکر و اندیشه اقتضا می‌کند و مورد وفاق اکثر اندیشمندان است این است که:

الف: هرگـاه از دلیل عقلی نسـبت به چیزی قطع حاصل شود پس جایز نیست که دلیلی نقلی با آن معارضه کنـد هرچنـد دلیلی یافت شود که ظاهرش معارضه است و ناگزیر از تاویل آن هستیم اگر طرحش ممکن نباشد.

ب: و هرگـاه از دلیـل نقلی نسبت به چیزی قطع حاصـل شود، مثل قطع حاصل از اجماع تمام ادیان الهی بر حـدوث زمانی عالم، که ممکن نیست قطعی از دلیل عقلی برخلاف آن حاصل شود مثل دلیل عقلی (استحاله تخلف اثر از مؤثر).

و اگر هم از دلیلی عقلی قطع حاصل شود در واقع صورت برهان است که در مقابل قطع حاصل از دلیل نقلی شبهه‌ای بیش نیست.

و این (تعارضـی که ذکر شـد) هرگز در عقـل بـدیهی از قبیـل (الواحـد نصف الاـثنین) یـا عقـل فطری خـالی از شوائب اوهام جاری نمی‌باشـد، چه آنکه ادلّه قطعیّه نظریّه در نقلیّات، مضـبوط، محصور و مشـخّص‌اند و در بین آنهـا دلیلی نیست که بـا عقل بـدیهی یا فطری تصادم و تعارض کند.

تشریح المسائل* اوّلین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: از آقای بحرانی می‌پرسـد شـما که گفتید: عقل در احکام فقه مدخلیّتی ندارد (چه عقل بدیهی و یا اسـتدلالی) آیا در ضـروریّات دین مثل وجوب نماز یا ضـروریّات مذهب، مثل وجوب خمس در غیر غنائم دار الحرب هم نیازی به شنیدن از معصوم داریم؟ و این موارد متوقّف به توقیف بوده و نیازی به تمسّک به دلیلی نقلی دارند یا اینکه، همان ضرورت و بداهت کافی است.

قطعا محدث بحرانی خواهد گفت: همان ضرورت و بداهت کافی است و این امور متوقف بر توقیف نیستند.

لـذا شیـخ اشـکال می‌کنـد که: مگر احکـام عقل بـدیهی مثل حسن احسان و قبـح ظلم که مورد قبول عقلای عالم است، ضـرورت و بداهتشان کمتر است از ضروریّات دین و مذهب، که

ص: ۱۱۳

ضرورت در اینجا کافی، لکن در آنها کافی نباشد؟

* آیا در کلام محدث بحرانی دلیل نقلی بر دلیل عقلی بدیهی، مقدّم داشته شد؟

ج: خیر، برخلاف این ادعای شیخ ایشان در صدر مقاله فرمود:

اگر دلیل عقلی قطعی که در ظهور و بداهت مثل (الواحد نصف الاثنین) باشد بلاشک عمل به آن جایز است.

* پس مسئله تعارض میان دلیل عقلی و نقلی و تقدم دلیلی نقلی در کلام ایشان چیست؟

ج: مراد ایشان تعارض میان دلیل عقلی و نقلی در غیر عقلی بدیهی است.

* دلیل شما بر مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: در ادامه بحث فرمود! ولی در غیر دلیل عقلی بدیهی مسئله به دو صورت است:

الف: اینکه دلیل عقلی و نقلی با آن تعارض نداشته باشد.

ب: اینکه معارض داشته باشد و الخ.

در نتیجه: این انتقاد شیخ به محدّث بحرانی وارد نیست.

* دومین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: اینست که شما که گفتید:

اگر قطع حاصل از دلیل عقلی با قطع حاصل از دلیل نقلی تعارض نمود ما نقل را مقدّم می‌داریم.

ما در جواب شما می گوییم: وقتی فرض نمودیم که دو دلیل هر دو قطع آوردند چگونه ممکن است یکی را بر دیگری ترجیح داد و حال آنکه فوق قطع حالت دیگری وجود ندارد تا مرجّح، مرجّح را به آن مرتبه برساند و در نتیجه دلیل راجح، بر مرجّحش مقدّم شود.

لکن این از محالات است، زیراکه اگر از راه عقل قطع به امری حاصل شد احتمال طرف مخالف صفر می‌شود، یعنی: از طریق شرع نیز احتمال خلاف آن داده نمی‌شود تا چه رسد به ظنّ بر خلاف.

* آیا این اشکال دوم شیخ بر محدث بحرانی وارد است؟

ج: درصورتی‌که دو دلیل شأنی مراد باشد خیر، زیرا در باب تعارض ادلّه داریم که اگر دو دلیل شأنی با هم تعارض نمودند یکی از آن دو می‌تواند به‌وسیله مرجّحی به مرحله فعلیت رسیده و دیگری در مرتبه شأنیّت باقی بماند.

حال: اگر به‌وسیله مرجح یکی از دو دلیل به مرحله فعلیّت رسید تقدّم آن بر دیگری چه اشکالی دارد و لذا با توجّه به ادلّه وجوب، ترجیح درباره تعارض این رجحان توجیه‌پذیر است

ص: ۱۱۴

و اگر مراد همانی باشد که جناب شیخ برداشت نموده که خود پاسخ داده است.

* سومین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: به اخباری می گوید: شما که گفتید اگر دو حکم عقلی نظری با هم تعارض کنند و هیچ‌یک از آن دو مرجّحی نداشته باشند در تقدّم داشتن یکی بر دیگری اشکال است، در پاسخ شما می گوییم که:

اولا: به فرض هم که بپذیریم دو حکم عقلی قطعی با هم تعارض کنند، خوب «اذا تعارضا تساقطا» و این از قوانین کاملا روشن باب تعارض است.

ثانیا: اگر از یک دلیل عقلی، قطع به چیزی حاصل شد، محال است از راه دلیل عقلی، قطع به خلاف آن حاصل شود.

* چهارمین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: ایراد چهارم شیخ به جمله پایانی محدث بحرانی است که عنوان نمود اگر عقل فطری سالم با یک دلیل نقلی تعارض کنند در تقدیم دلیل نقلی جای تأمل و اشکال است. لذا شیخ پاسخ می‌دهد که نه تنها جای تردید و اشکال نیست، بلکه باید دلیل دلیل نقلی طرح و دلیل فطری خالص اخذ شود. زیرا اثبات صانع و دیگر معارف دین مثل شناخت انبیاء .... با همین عقل فطری سالم حاصل می‌شود، یعنی: هر دلیل نقلی که با عقل فطری خالی از شوائب اوهام تعارض کند، مطرود است و این یک حکم و قاعده کلّی و مسلّمی است که در تمام موارد اجرا می‌شود. بنابراین سخن جناب بحرانی محلّ تعجّب است.

ص: ۱۱۵

فان قلت: لعلّ نظر هؤلاء فی ذلک الی ما یستفاد من الاخبار (مثل قولهم علیه السلام «حرام علیکم أن تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منّا»(۱)

و قولهم علیه السلام: «لو أنّ رجلا قام لیله و صام نهاره و حجّ دهره و تصدّق بجمیع ماله و لم یعرف ولایة ولیّ‌اللّه فیکون أعماله بدلالته فیوالیه، ما کان له علی اللّه ثواب»(۲)

و قولهم علیه السلام: «من دان اللّه بغیر سماع من صادق فهو کذا و کذا»(۳) الی غیر ذلک)(۴) من أنّ الواجب علینا هو امتثال أحکام الله تعالی الّتی بلّغها حججه علیه السلام، فکلّ حکم لم یکن الحجّة واسطة فی تبلیغه لم یجب امتثاله، بل یکون من قبیل (اسکتوا عمّا سکت اللّه عنه)(۵)، فانّ معنی سکوته عنه عدم أمر أولیائه بتبلیغه ما؛ و حینئذ فالحکم المنکشف بغیر واسطة الحجّة ملغی فی نظر الشّارع و ان کان مطابقا للواقع، کما یشهد به تصریح الامام علیه السلام بنفی الثّواب علی التّصدّق بجمیع المال مع القطع بکونه محبوبا و مرضیّا عند الله.

و وجه الاستشکال فی تقدیم الدّلیل النقلیّ علی العقلیّ الفطریّ السلیم ما ورد من النّقل المتواتر علی حجّیّة العقل(۶)، و أنّه حجة باطنة(۷)، و أنّه ممّا یعبد به الرحمن و یکتسب به الجنان(۸)، و نحوها مما یستفاد منه کون العقل السّلیم أیضا حجة من الحجج، فالحکم المستکشف به حکم بلّغه الرسول الباطنی الّذی هو شرع من داخل، کما أنّ الشرع عقل من خارج(۹).

و ممّا یشیر الی ما ذکرنا من قبل هؤلاء: ما ذکره السید الصدر رحمه اللّه فی شرح الوافیة- فی جملة کلام له فی حکم ما یستقلّ به العقل- ما لفظه:

انّ المعلوم هو أنّه یجب فعل شیء أو ترکه أو لا یجب، اذا حصل الظّنّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهة نقل قول المعصوم علیه السلام أو تقریره، لا أنّه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب، مع حصولهما من أیّ طریق کان(۱۰)، انتهی موضع الحاجة.

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۴۷ ب ۷ من أبواب صفات القاضی ح ۲۵ و فی المصدر« اما انه شر علیکم ....».

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۵ ب ۶ من أبواب صفات القاضی ح ۱۳ و ص ۴۴ ب ۷ من تلک الابواب ح ۱۱.

۳- الوسائل: ج ۱۸ ص ۵۱ ب ۷ من أبواب صفات القاضی ح ۳۷.

۴- الوسائل: ج ۱۸ ص ۴۱ ب ۷ من أبواب صفات القاضی.

۵- عوالی اللئالی: ج ۳ ص ۱۶۶ ح ۶۱.

۶- الکافی: ج ۱ ص ۲۵ ح ۲۲.

۷- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶۲ ب ۸ من أبواب جهاد النفس ح ۶.

۸- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶۰ ب ۸ من أبواب جهاد النفس، ح ۳.

۹- تفصیل النشأتین للراغب الاصفهانی: ص ۵۱.

۱۰- (۱۰)- شرح الوافیهٔ(فی مقام بیان المسائل المتفرقهٔ)« مخطوط»: ص ۸۲، س ۱۱ ذیل قوله: و الاول ما یستقل بحکمه.

ص: ۱۱۶

ترجمه:

توجیه نظر اخباریها توسط شیخ

اشاره

۱- پس اگر بگویی: شاید نظر اخباریها در ترجیح نقل بر عقل به خاطر اموری است که از اخبار استفاده می‌شود، مثل این سخن معصوم علیه السّلام که، (بر شما حرام است چیزی را که از ما نشنیده‌اید بگویید.) و این سخن معصوم علیه السّلام که؛ (اگر مکلّفی شبها به عبادت برخیزید و روزها روزه بگیرد و همه‌ساله حج بگذارد و تمام دارایی‌اش را ببخشد، لکن ولایت ولیّ الله را نشناسد تا اعمالش به راهنمایی او (ولی) باشد و او (ولی) را والی خود قرار دهد، اجر و پاداشی نزد خدا برای او نمی‌باشد.)

و این سخن معصوم (ع) که:

کسی که به غیر شنیدن از معصومی به خدا نزدیک شود پس او ... و ... و غیره این روایات از جمله اینکه تنها اتیان و امتثال احکام الهی لازم است که حضرت معصومین آنها را تبلیغ کرده‌اند. بنابراین: هر حکمی که حجّت خدا در تبلیغ آن واسطه نباشد اطاعتش واجب نیست، بلکه از قبیل (اسکتوا عما سکت الله عنه) می‌باشد چه آنکه معنای سکوت خداوند از آن؛ امر نکردن به اولیائش در تبلیغ آن است.

بنابراین: حکمی که بدون وساطت معصوم علیه السّلام بیان شود در نظر شارع بی‌اعتبار است اگرچه مطابق با واقع باشد.

همان‌طور که تصریح امام به نفی ثواب بر صدقه دادن تمام مال با قطع به اینکه (این عمل) محبوب و مورد پسند نزد خداست شهادت بر این بی‌اعتباری عند الشارع می‌دهد.

۲- اما وجه اشکال (اخباریین) در تقدیم دلیل نقلی بر عقلی فطری سالم، اخبار متواتره است بر حجّیت عقل و اینکه عقل حجّت باطن است، و خدای رحمان به‌وسیله آن عبادت، و بهشت بدان تحصیل می‌شود، و امثال این تعبیرات که از آنها استفاده می‌شود که، عقل سالم نیز حجّتی است از حجّت‌های حق تعالی.

پس حکم کشف‌شده، به‌وسیله عقل حکمی است که رسول باطنی یعنی: شرع داخلی آن را تبلیغ نموده، همان‌طور که حکم مستکشف به‌واسطه شرع حکمی است که عقل خارجی واسطه در تبلیغ آن می‌باشد.

۳- از جمله کلماتی که اشاره دارد به آنچه ما از طرف اخباریین در توجیه مقالاتشان آوردیم، عبارتی است از مرحوم سید صدر در شرح وافیه در ضمن عبارتش تحت "عنوان حکم مستقلات عقلیه مبنی بر اینکه معلوم است زمانی انجام فعلی یا ترک آن واجب یا غیر واجب است که ظن یا قطع به وجود یا حرمت و یا غیر این دو و از طریق گفتار معصوم یا فعل و یا

ص: ۱۱۷

تقریر او حاصل شده باشد. نه اینکه از هر طریق حاصل شد واجب الامتثال باشد.

تمام شد محل حاجت از کلام سید صدر

تشریح المسائل* جهت بحث شیخ در اینجا در توجیه سخنان اخباریها نسبت به مباحث قبلی چگونه است؟

ج: در بحث‌های قبلی در پاسخ به اخباریین که می‌گفتند؛ قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه فاقد ارزش است، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه را دارای ارزش می‌دانست و کثرت خطا را در استدلالات عقلیّه رد می‌کرد، لکن در اینجا جهت توجیه سخن اخباریها نگاه به بحث را عوض نموده می‌فرماید:

شاید مراد اخباریها در عدم حجّیت عقل استدلالی، کثرت خطا نبوده، بلکه با توجّه به یک سری روایات و منابع نقلی چنین اظهار نظری کرده‌اند. از قبیل:

- حرام علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوا منّا

- لو انّ رجلا قام لیله و صام نهاره و حجّ دهره ...

- من دان اللّه بغیر سماء من صادق (ع) فهو ....

* توجیه شیخ از روایات فوق و امثال آن در توجیه سخنان اخباریها چیست؟

ج: اینست که: احکام اللّه واقعی در لوح محفوظ بر دو دسته‌اند:

۱- احکامی که توسط حجج الهی به بندگان رسیده و واجب الاتّباع می‌باشند.

۲- احکامی که از طریق حجج الهی و ماموران معصوم به دست ما نرسیده و واجب الاتّباع نمی‌باشند، بلکه داخل‌اند در (اسکتوا عما سکت الله عنه).

یعنی: آنچه را که خداوند در مورد آن سکوت کرده شما هم نسبت به آن ساکت باشید. پس:

هر حکمی و حقّی که از طریق حجّت به دست آمده واجب الاتباع است نه هر حکمی، و لو از راه حکم عقل باشد. فی المثل، در حدیث (ان رجلا قام لیله .... تا ما کان له علی الله ثواب) که می‌گوید:

اگر کسی بدون راهنمایی ولیّ خدا و تنها به حکم عقل خودش، تمام اموالش را در راه خدا انفاق کند ثوابی نخواهد داشت، با اینکه صدقه و بخشش کاری مطلوب و مورد رضایت پروردگار است، و لکن چون بر اساس فرمان عقل بوده و نه به دلالت ولیّ خدا، فاقد ارزش است.

لذا شاید پشتوانه و منبع اخباریها در اثبات عدم حجّیّت حکم عقل این‌گونه روایات باشد و نه آن استدلال قبلی که گذشت.

ص: ۱۱۸

* آیا این تقریر و توجیه شیخ از سخنان اخباریها قابل قبول است؟

ج: خیر، زیرا اگر مدرک و دلیل اخباریون این اخبار باشد باید گفت این اخبار اطلاق داشته و میان عقل فطری سالم از اوهام و عقل فطری مطلق و یا عقل بدیهی و نظری تفاوتی قائل نشده، بلکه مطلق حکم عقل را فاقد ارزش و مردود می‌شمارد.

* اگر این اخبار مطلق، احکام عقلی را مردود دانسته پس چرا محدّث بحرانی و امثالهم، حکم عقل فطری خالص را حجّتی از حجّت‌های خدا دانسته‌اند؟

ج: سرّ مطلب این است که در مقابل روایات مذکوره دسته دیگری از روایات متواتره وجود دارد که علّت این استثناء شده‌اند. از جمله:

۱- العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان

۲- انّ للّه علی النّاس حجّتین: حجّهٔ ظاهرهٔ و حجّهٔ باطنهٔ امّا الظاهرهٔ فالانبیاء و الرسل و الائمّهٔ و امّا الباطنهٔ فالعقول.

* اگر اشکال شود که این دو دسته روایت متعارض‌اند اخباریها چه پاسخی دارند؟

ج: تعارض را قبول دارند، لکن براساس قانون متعارضین یعنی (الجمع مهما امکن اولی من الطرح)

و از نظر آنها وجه الجمع این احادیث به حسب ظاهر متعارض، اینست که: حکم عقل به طور مطلق حجّت نمی‌باشد مگر حکم عقل فطری.

* نظر شیخ پیرامون رأی فوق از اخباریین چیست؟

ج: می‌فرماید: از عبارات سیّد صدر در شرح وافیه چنین استفاده می‌شود که شاید مستند اخباریها در ردّ احکام عقلیّه این روایات باشد. چرا:؟

زیرا ایشان در مقاله‌اش فرمود که اگر از راه قول و فعل و تقریر معصوم به حکمی از احکام (از قبیل: وجوب و یا حرمت) قطع یا ظن، حاصل نمودیم، اطاعت از آن حکم واجب است.

لکن اگر از طرق دیگر و لو حکم عقل قطعی، قطع یا ظن به وجوب و یا حرمت چیزی پیدا شد حجّیّت ندارد.

* جناب شیخ چه پاسخی به این رأی سید صدر و اخباریها می‌دهد؟

ج: پاسخ در متن بعد آمده است.

ص: ۱۱۹

۱- قلت أوّلا: نمنع مدخلیّة توسّط تبلیغ الحجّة فی وجوب اطاعة حکم الله سبحانه، کیف! و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالی لا یرضی بترک الشّیء الفلانی و علم بوجوب اطاعة الله لم یحتج ذلک الی توسّط مبلّغ.

۲- و دعوی «استفادة ذلک من الاخبار» ممنوعة، فانّ المقصود من أمثال الخبر المذکور عدم جواز الاستبداد بالاحکام الشّرعیّة بالعقول النّاقصة الظّنیّة، علی ما کان متعارفا فی ذلک الزّمان من العمل بالاقیسة و الاستحسانات، من غیر مراجعة حجج اللّه بل فی مقابلهم (ع) و الّا فادراک العقل القطعیّ للحکم المخالف للدّلیل النّقلی علی وجه لا یمکن الجمع بینهما فی غایة النّدرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ینبغی الاهتمام به فی هذه الاخبار الکثیرة، مع أنّ ظاهرها ینفی حکومة العقل و لو مع عدم المعارض.

۳- و علی ما ذکرنا یحمل ما ورد (من أنّ دین اللّه لا یصاب بالعقول»(۱)

۴- و اما نفی الثّواب علی التّصدّق مع عدم کون العمل به بدلالة ولیّ الله، فلو ابقی علی ظاهره تدلّ علی عدم الاعتبار بالعقل الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام، مع اعترافه بأنّه حجّة من حجج الملک العلّام. فلا بدّ من حمله علی التّصدّقات الغیر المقبولة، مثل التّصدّق علی المخالفین، لاجل تدیّنهم بذلک الدّین الفاسد، کما هو الغالب فی تصدّق المخالف علی المخالف. کما فی تصدّقنا علی فقراء الشّیعة، لاجل محبّتهم لامیر المؤمنین علیه السلام و بغضهم لاعدائه؛ او علی أنّ المراد حبط ثواب التّصدّق، من أجل عدم المعرفة لولیّ اللّه تعالی او علی غیر ذلک.

۵- و ثانیا، سلّمنا مدخلیّة تبلیغ الحجّة فی وجوب الاطاعة، لکنّا اذا علمنا اجمالا بأنّ حکم الواقعة الفلانیّة لعموم الابتلاء بها قد صدر یقینا من الحجّة- مضافا الی ما ورد من قوله، صلّی اللّه علیه و آله، فی خطبة حجّة الوداع: «معاشر النّاس! ما من شیء یقرّبکم الی الجنّة و یباعدکم عن النّار الّا أمرتکم به، و ما من شیء یقرّبکم الی النّار و یباعدکم عن الجنّة الّا و قد نهیتکم عنه»(۲) ثمّ أدرکنا ذلک الحکم امّا بالعقل المستقلّ و امّا بواسطة مقدمة عقلیّة، نجزم من ذلک بأنّ ما استکشفناه بعقولنا صادر عن الحجة، صلوات الله علیه، فیکون الاطاعة بواسطة الحجّة.

۶- الا أن یدعی: أنّ الاخبار المتقدّمة و أدلة وجوب الرّجوع الی الائمة، صلوات الله علیم، تدلّ علی مدخلیّة تبلیغ الحجّة و بیانه فی طریق الحکم، و أنّ کلّ حکم لم یعلم من طریق السّماع عنهم علیم السلام و لو بالواسطة، فهو غیر واجب الاطاعة و حینئذ فلا یجدی مطابقة الحکم المدرک لما صدر عن الحجّة علیه السلام.

۱- الکافی، ج ۱، ص ۵۷.

۲- المحاسن، ص ۲۷۸، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۷.

ص: ۱۲۰

ترجمه:

(پاسخ شیخ از توجیهی که ذکر شد)

۱- می گویم:

اولاـ تبلیغ حجّت را در وجوب اطاعت از حکم خداوند سبحان را به نحوی که اگر حکم از غیر آن حاصل شود واجب الامتثال نباشد، نمی‌پذیریم.

چگونه مطلب فوق قابل قبول است؟ درحالی‌که عقل بعد از آنکه دانست خدای تعالی به ترک فلان شیء راضی نیست و دانست که اطاعت حضرت حق واجب است، دیگر نیازی به توسّط مبلّغ ندارد. یعنی: همین مقدار معرفت عقلی کافی است.

۲- و این ادعا که وساطت و دخالت حجّت، از اخبار وارده استفاده می‌شود، قابل قبول نیست، زیرا مقصود از امثال این خبر مذکور عدم جواز استبداد در استنباط احکام شرعیّه به واسطه عقول ضعیف و ناقص است، به‌طوری که در زمان صدور این اخبار مرسوم بوده، توسط عمل به قیاس و استحسان و بدون مراجعه به حجّت‌های بر حقّ و وسائط میان خالق و مخلوق به دنبال کشف حکم بودند، بلکه در مقابل حضرات معصومین قرار داشتند.

وگرنه اگر مقصود از اخبار مذکور عدم جواز استبداد به احکام شرعی نباشد، پس این‌گونه نیست که ادراک عقلی در مخالفتش با مدلول دلیل نقلی به‌گونه‌ای باشد که جمع میان آن دو امکان‌پذیر نباشد، اگر هم چنین واقع شود در نهایت ندرت و کمی است، بلکه ما چنین چیزی ندیده‌ایم.

بنابراین: چنین اهتمامی برآن در این اخبار کثیره شایسته نیست، با اینکه ظاهر این اخبار حکومت عقل را و لو با عدم وجود معارض هم، نفی می کند.

۳- و بر معنایی که ما از اخبار نمودیم روایاتی از قبیل (من ان دین الله لا یصاب بالعقول).

۴- اما نفی ثواب بر تصدّق و عمل بدان بدون راهنمایی ولیّ‌اللّه، اگر آن روایت را به ظاهرش باقی بگذاریم دلالت بر این معنا دارد که اساسا به عقل فطری سلیم از شوائب اوهام نیز نباید اعتنا نمود، با اینکه آقای اخباری خود معترف است که این عقل حجّتی است از حجّت‌های حقّ و ملک علّام.

پس ناگزیریم از حمل آن (نفی ثواب بر تصدق) بر نفی ثواب از تصدقات غیر مقبول، مثل تصدّق بر اهل خلاف، به خاطر تدین و اعتقادشان به آن دین فاسد، چنانچه غالبا تصدّقات مخالفین بر یکدیگر با این انگیزه است. همان‌طوری که تصدّقات ما بر فقراء شیعه، به این جهت است که ایشان نسبت به مقام مقدّس امیر مؤمنان علیه السّلام محبّت داشته و از دشمنانش تبرّی جسته و آنها را مبغوض دارند؛

ص: ۱۲۱

یـا اینکه مقصود از آن، حبـط ثواب تصـدق است، به خـاطر عـدم معرفت (صدقه‌دهنـده) نسبت به ولیّ‌اللّه است یـا غیر از آن معانی دیگر.

۵- ثانیا، به فرض که تبلیغ حجّت علیه السّلام در وجوب اطاعت مدخلیّت دارد.

لکن وقتی اجمالاـ بـدانیم که حکم فلاـن واقعه به اعتبـار عـام البلوی بودنش به‌طور قطع از حجّت علیه السّلام صـادر شـده، علاوه بر خبری که از زبان پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در حجّة الوداع بیان شده است مبنی بر اینکه: ای مردم نیست چیزی که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور کنـد، مگر آنکه شـما را به آن امر نمودم، و نیست چیزی که شـما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور نماید، مگر آنکه شما را از آن نهی نمودم.

سپس حکم واقعه مزبور را یا به‌واسـطه عقل مستقل و یا به‌واسطه مقدمات علمیّه عقلیّه درک نماییم از آن (یعنی انضمام علم اجمالی به صـدور حکم واقعه بـا روایت صـادر از پیامبر صـلّی اللّه علیه و آله) یعنی: جزم و یقین پیـدا می کنیم که حکم اسـتکشاف شـده به عقلمان از حجّت علیه السّلام صادر شده است. پس اطاعت آن حکم به‌واسطه حجّت می‌باشد.

۶- مگر ادّعا شود که اخبار مذکوره و ادله وجوب رجوع به ائمه طاهرین علیهم السّلام دلالت دارند که تبلیغ حجّت و بیان او تنها راه رسیدن به حکم است و هر حکمی که از طریق شـنیدن از ایشان نباشد هرچند باواسـطه، پس اطاعتش واجب نیست. بنابراین: صرف مطابق بودن حکم درک شـده به‌وسیله عقول ما با حکم صادر از حجّت (ع) فایـده‌ای نـدارد. زیرا، این حکم از طریق سـماع از خود معصوم حاصل نشده است.

تشریح المسائل* جناب شیخ چه پاسخی از توجیه فوق بر سخنان سید صدر می‌دهد؟

ج: می‌فرمایـد اولا وجوب اطاعت از خـدای حکیم از مسـتقلات عقلیّه است و ما قبول نـداریم که در این وجوب، تبلیغ حجّت لازم و دخیـل باشـد، بلکه معتقـدیم که اگر عقل، قطع به ملزوم پیـدا نمود بعـد از آن به ملازمه هم قاطع شـد، قطع به لازم حتمی است. و با حصول قطع متابعت حتمی و واجب است.

فی المثل:

اگر اطاعت از احکام مجعوله از جانب شارع محبوب و در برخی موارد واجب است، لکن حاکم به این وجوب، عقل است. و در آن فرقی نمی کنـد که حکم از طریق حجّت علیه السـلام به مکلّف رسـیده باشد یا از غیر طریق معصوم، به عبارت دیگر: وساطت حجّت در وجوب اطاعت دخیل نمی‌باشد. همان‌طور که به نظر برخی از محقّقین وساطت حجّت در جعل احکام واقعیّه و

ص: ۱۲۲

انشاء آن نیز دخیل نیست. چرا؟

زیرا حجّت (ع) حاکی و مبیّن حکم است و لذا محکی عنه باید قبل از حکایت موجود باشد.

* مراد شیخ از عبارت (کیف و العقل بعد ما عرف ....) در متن چیست؟

ج: اینست که: از اخبار مذکور، چنین استفاده می‌شود که غرض از وساطت حجّت رساندن حکم به مکلّفین است، لذا وقتی واقع به دلیل عقلی برای مکلّف روشن شد و دانست که آن واقع مطلوب مولی است و حضرت حق راضی به ترک آن نمی‌باشد و از طرفی عقلاـ برای او محرز گردید که اطاعت مولی هم واجب است، دیگر نیازی به دخالت و وساطت حجّت در لزوم و وجوب اطاعت نمی‌باشد. به عبارت دیگر:

وقتی غرض از تبلیغ، رسیدن به حکم واقعی است و کار حجج رساندن احکام واقعی است، اگر مکلّف بدون وساطت حجّت به حکم واقعی دست پیدا کرد و اطاعت از مولی را نیز عقلاـ واجب دانست بر او لازم است به حکم واقعی عمل نماید و لو از هر طریقی که واقع را حاصل کرده باشد.

* برای تبین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

اگر دشمن مولی برای غارت اموال وی حرکت کند، از طرفی هم عبد این مولی از عزم دشمن مطلع شود، علاوه بر اینکه قدرت دفع دشمن را دارد و لکن به عذر اینکه مولی وی را امر به ردع و دفع ننموده، دفاع از حریم مولی را ترک کند و دشمن هم تصمیم خود را عملی نماید، تمام عقلاء این عبد را مذمّت و مستحقّ مؤاخذه می‌دانند.

حال این حکم از این جهت است که، عبد پس از احراز رضایت و مطلوبیّت امری بر مولی، در ترک مطلوب و خواسته او، معذور و مجاز نمی‌باشد. هرچند آن را صریحا از خود مولی نشنیده باشد و بدان امر نشده باشد.

* حکم عقل بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است:

۱- حکم عقل قطعی

۲- حکم عقل ظنی (مثل قیاس و استحسان)

* به نظر شیخ روایات مذکور (اوّل و سوّم) در رد کدام‌یک از احکام فوق وارد شده است؟

ج: در مقام رد و کوبیدن حکم عقل ظنّی

* در توجیه پاسخ مذکور چه دلیلی دارید؟

ج:

ص: ۱۲۳

اولاً ـ در تمام مواردی که، حکم عقل قطعی به امری داشته باشیم، موردی را که با حکم شرعی متعارض باشد و سبب مخالفت با واقع شود سراغ نداریم. یعنی: بدون مصداق است، بلکه آنچه مورد ابتلاء بوده همان عمل به قیاس و استحسان یعنی حکم عقل ظنّی بوده و ربطی به حکم عقل قطعی ندارد.

ثانیا: اگر این روایات بر اطلاقشان باقی باشند، و حکم عقل را به‌طور مطلق رد کنند، پس باید تفاوتی میان صورت معارضه و عدم معارضه قائل نشود و احکام عقلی را درهرصورت فاقد ارزش بداند و حال آنکه جناب محدّث بحرانی و سید جزایری گفتند: حکم عقل اگر معارض نداشته باشد، حجّت است. در نتیجه باید مضمون روایات را حمل کنیم بر احکام عقلیّه ظنّیه.

* مراد شیخ از عبارت (و الّا فالادراک العقلیّ القطعیّ ....) در متن چیست؟

ج: اینست که:

اگر مقصود اخباری از اخبار مذکور عدم جواز استبداد به احکام شرعی نباشد، و تنها در مقام تخطئه ادراک عقلی باشد، مورد قبول ما نیست، زیرا ادراک عقلی این‌گونه نیست که در مخالفتش با مدلول دلیل نقلی قابل جمع نباشد اگر هم چنین چیزی واقع شود در نهایت ندرت است، تا آنجا که ما چنین چیزی ندیده‌ایم.

* مراد شیخ از عبارت (فلا ینبغی الاهتمام به ....) در متن چیست؟

ج: اینست که: دلالت این اخبار بر عدم حجّیّت عقل و اعتنا نکردن به حکم آن و اختصاص امتثال احکام به مواردی که، حجت واسطه در تبلیغ آن است، ضعیف و موهون می‌باشد. چرا؟

زیرا کمتر ادراک و حکم عقلی را می‌توان یافت که با دلیل نقلی به وجهی قابل جمع نباشد اگر هم پیدا شود در نهایت ندرت و کمی است.

پس حمل این اخبار کثیره بر فرد نادر المعدوم، غیر صحیح و قبیح است. فلذا درست نیست که بگوییم امام (ع) حجّت در بیان حجّت نبودن ادراکات عقلی که با مدلول ادلّه نقلیه اختلاف داشته، اهتمام شدید و سعی وافر نموده است. به‌طوری که جمع میان آنها ممکن نباشد، بلکه برخلاف آن می‌توان این اخبار را بر فرد شایع در عصر صدور این روایات که استبداد به احکام شرعیّه به عقول ناقصه ضعیف است، حمل نمود.

* آیا تمسّک به ظاهر این اخبار با مذاق اخباریها سازگار است؟

ج: خیر، زیرا آنچه ظاهر این اخبار اقتضا می‌کند این است که عقل به‌طور مطلق حجت نبوده و ادراکاتش به‌طور کلی بی‌اعتبار است، حتی عقل فطری خالی از شوائب اوهام، و این برداشتنی است که خود اخباریها به آن ملتزم نیستند.

ص: ۱۲۴

نتیجه اینکه: باید از ظاهر این اخبار رفع ید کرده و به همان معنایی که شیخ گفت حمل نمود.

* مراد شیخ از عبارت (مثل التصدّق علی المخالفین ...) چیست؟

ج: اشاره به این مطلب است که: توجیه قبلی نسبت به روایت دوّم معقول نمی‌باشد، و آنچه را که اخباریها در این روایت بدان استشهاد نموده‌اند بدین گونه دفع می‌کند که تصدّق در این روایات بر تصدّقات غیر مقبول حمل می‌شود. مثل تصدّق اهل سنت بر هم‌مذهبانشان، چرا؟

زیرا تصدّق آنها بر هم‌کیشانشان به این جهت است که سنی بوده و نسبت به امیر مؤمنان و ائمه بغض دارند، همان‌طور که صدقات ما به فقراء شیعه به خاطر محبتشان به امیر مؤمنان و اهل بیت است.

حال: بلاشک، عقل نسبت به چنین تصدّقاتی که از اهل خلاف صادر می‌شود حکم به حسن نمی‌نماید، بلکه آن را تقبیح می‌کند.

* آیا گواهی بر مطلب مذکور دارید؟

ج: بله، اعاده زکاتی است که اهل خلاف پس از شیعه شدن باید انجام دهند به عبارت دیگر: فتوای اخیار علماء این است که اگر مخالف بصیرت یافته به شیعه گرایید، ایمان حاصله در وی جبران اعمال او را نموده، لازم نیست طاعات و عبادات را قضا نماید مگر خصوص زکاتی که به اهل مذهبش داده است.

* علت این اعاده چیست؟

ج: این است که زکات را در محلی غیر از محل خودش قرار داده است. و تالی فاسد دارد.

* اگر اهل خلاف به شیعه تصدق کند و بعد شیعه شود آیا اعاده لازم دارد؟

ج: خیر، اگر مخالف به فقراء شیعه تصدق کند، انگیزه این تصدق هم نیاز و احتیاج افراد شیعه باشد نه تنها اعاده لازم ندارد، بلکه اجر و ثواب هم برآن مترتّب است همان‌طوری که ما در تصدّق اهل کتاب اعمّ از یهود و نصاری به خاطر فقر و نیازشان مأجور و مثاب هستیم.

* مراد شیخ از عبارت (او علی انّ المراد حبط ثواب ....) چیست؟

ج: مراد، حبط و هدر رفتن اعمال قبلی است به‌واسطه معصیت متأخّره. همان‌طور که تکفیر، محو شدن گناهان قبلی است به‌واسطه طاعت متأخره.

* آیا نمی‌توان گفت که روایت دوم (لو ان رجلا قام لیله ....) در مقام ردّ حکم عقل ظنی است؟

ج: خیر، زیراکه احسان و تصدّق، امری مطابق با واقع و مورد رضایت شارع و مطلوب عقلا می‌باشد، مع‌ذلک ظاهر روایت می گوید: این حکم قطعی عقلی اگر بدون دلالت معصوم باشد

ص: ۱۲۵

فاقد ارزش است. بنابراین: آن توجیه قبلی را نمی‌پذیرد، لکن درعین‌حال به ظاهر این روایت نمی‌توان تمسّک نمود. یعنی؛ اگر این حدیث به ظاهر اطلاقیش باقی بماند، معنایش این است که، حکم العقل فاقد ارزش است، هرچند حکم قطعی عقل باشد و یا حکم عقل بدیهی باشد و یا حکم العقل بلامعارض باشد و یا اینکه حکم عقل فطری سالم باشد، و حال آنکه آقایان استرآبادی و جزایری بر حجّیت حکم عقل در بدیهیات تصریح داشتند. و آقایان جزایری و بحرانی بر حجّیت حکم العقل بدون معارض تصریح داشتند. حاصل مطلب: اینکه نه ما و نه اخباریها نمی‌توانیم قبول کنیم که این روایت به ظاهرش باقی مانده است.

* حال که نمی‌توانید روایت را به اطلاقه بپذیرید چه باید کرد؟

ج: باید آن را به نحوی توجیه نموده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

* نظر شیخ در مقام توجیه این روایت چیست؟

ج: این است که این حدیث ربطی به حجّیت عقل قطعی ندارد و در مقام بیان این مطالب است که، شرط قبولی اعمال و رسیدن به ثواب، عبارتست از انجام عمل همراه با اعتقاد قلبی به ولایت ائمه علیهم السّلام.

* آیا در این شرط قبولی اعمال، تفاوتی میان حکم امام و حکم عقل می‌باشد؟

ج: خیر، اگر مکلف اعمالش را با اعتقاد به ولایت انجام دهد اعمالش دارای ثواب است، خواه امام فرموده باشد و ما عمل کنیم و یا عقل حکم نموده و حکم عقل هم مطابق واقع باشد.

* جناب شیخ در توجیه روایت فوق و مدّعی خود چه فرموده است؟

ج: سه وجه ذکر نموده است که هر سه وجه به توجیه یاد شده می‌پردازد.

* اوّلین توجیه شیخ از روایت مزبور چیست؟ اگرچه در شرح اصطلاح مربوط گفته شد؟

ج: این است که مراد از تصدّق، تصدق‌های غیر مقبول باشد مثل تصدق سنی‌مذهبها به فقراء سنی که در این صورت چنین تصدق‌هایی مورد قبول نمی‌باشد. زیرا همراه با ولایت ائمه نیست.

* دومین توجیه شیخ از این روایت کدام است؟

ج: اینست که: مراد و مقصود روایت این باشد که، عمل بدون معرفت ولی‌الله دارای ثواب است ولی این ثواب به عامل عمل داده نمی‌شود چرا که حبط می‌گردد.

* سومین توجیه شیخ از روایت مذکور چیست؟

ج: اینست که: بگوییم: مراد این است که، تصدّق بدون معرفت و اعتقاد به حجّت خدا ثواب دارد و ثواب به صاحب العمل می‌رسد، لکن نه ثوابی که مکلّف را به بهشت ببرد بلکه سبب

ص: ۱۲۶

تخفیف عذابش می‌شود.

* نتیجه توجیهات مذکور را بنویسید؟

ج: روایت مزبور دلالت بر این دارد که، ولایت و محبت حضرات ائمه علیهم السّلام شرط قبولی اعمال، بلکه شرط صحت اعمال است. چنانچه علماء امامیّه به اتفاق آراء فرموده‌اند که عمل بدون داشتن ولایت و محبت نسبت به خاندان عصمت و طهارت باطل است. بنابراین: این روایت ربطی به حجّیت عقل قطعی ندارد.

* دومین پاسخ شیخ از توجیه مذکور چیست؟

ج: اینست که: به فرض که ما بپذیریم که هر حکمی که مبلّغ آن حجت است، واجب الإطاعهٔ است و هر حکمی که مبلّغ آن حجّت نباشد، واجب الإطاعهٔ نیست. لکن، ما با دو مقدّمه اثبات می‌کنیم که حکم ادراک‌شده به‌واسطه عقول نیز همان حکمی است که از حجّت علیه السلام صادر شده است

الف: ما من واقعهٔ ممّا یبتلی به الناس الّا و قد صدر حکمه عن الشارع و الحجّهٔ

مثل تمام واجبات، محرّمات، مستحبّات و مکروهات از قبیل ردّ امانت و خیانت در امانت.

ب: اگر عقل ما مستقلا یا به انضمام قانون ملازمه قطع حاصل نمود که حکم واقعی رد امانت، وجوب است و یا حکم واقعی خیانت در امانت، حرمت است و با فرض اینکه عقل طریق به‌سوی واقع است.

نتیجه این می‌شود که: حکم این واقعه از معصوم علیه السّلام صادر شده و عقل قاطع است به این که، آن حکم صادره وجوب یا حرمت است. لذا، در چنین موردی اطاعت حکم به‌واسطه حجّت است.

حاصل مطلب این است که: شما وساطت حجّت را در تبلیغ می‌خواستید و ما هم ثابت نمودیم که حجت واسطه در تبلیغ است.

* دلیل شما بر کبرای کلی در قیاس فوق چیست؟

ج: الف- سیره شارع

ب- روایات مربوطه

- اما سیره شارع و علم اجمالی ما به صدور

وقتی که حجّت به جزئی‌ترین مسائل و مسائلی که کمتر مورد ابتلاء مردم است این همه اهتمام ورزیده و به بیان آنها پرداخته، به طریق اولی مسائل بزرگ‌تر، کلی‌تر و عامّ البلوی را بیشتر مورد توجه قرار داده و بیان نموده است، تا مردم در حیرت و سرگردانی نباشند. اگرچه (ما صدر عن المعصوم) به دست ما

ص: ۱۲۷

نرسیده باشد.

- اما روایت:

پیامبر (ص) در حجّة الوداع فرمود: معاشر الناس

ما من شیء یقربکم الی الجنة و یباعد لم عن النار الا امرتکم به

و ما من شیء یقربکم الی النار و یباعدکم عن الجنة الا نهیتکم عنه

* با توجّه به حدیث شریف مزبور از طرفی و عمر کوتاه پیامبر (ص) از طرف دیگر آیا تمام جزئیات بیان شده است؟

ج: به گواهی حدیث ثقلین آنچه از احکام جزئی که توسط پیامبر بیان نشده، به ائمه اطهار حواله شده، تا آنها بیان بفرمایند و آنها نیز با تمام تلاش به بیان مسائلی پرداخته و می‌پردازند.

اشکال:

از سه روایت مذکور و روایات دیگر استفاده می‌شود که طریق رسیدن به احکام صادره از معصوم، سماع از خود معصوم باشد یا با واسطه و یا بی‌واسطه و لذا رسیدن به حکم صادره از طریق عقل فایده‌ای ندارد.

بنابراین، احکام صادره از معصوم که با شنیدن از معصوم همراه است و لو مع الواسطه واجب الامتثال است و احکامی که از معصوم صادر شده، لکن از طریق عقل به ما رسیده فاقد ارزش‌اند

* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

ج: پاسخ در متن بعدی آمده است.

ص: ۱۲۸

لکن قد عرفت عدم دلالهٔ الاخبار. و مع تسلیم ظهورها فهو أیضا من باب تعارض النّقل الظنّی مع العقل القطعیّ. و لذلک لا فائدهٔ مهمّهٔ فی هذه المسألهٔ، اذ بعد ما قطع العقل بحکم و قطع بعدم رضاء الله جلّ ذکره بمخالفته، فلا یعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقیا، فکلّ ما دل علی خلاف ذلک فمؤول او مطروح.

نعم، الانصاف أنّ الرکون الی العقل فیما یتعلق بادراک مناطات الاحکام لینتقل منها الی ادراک نفس الاحکام موجب للوقوع فی الخطاء کثیرا فی نفس الامر، و ان لم یحتمل ذلک عند المدرک؛ کما یدلّ علیه الاخبار(۱) الکثیرهٔ الواردهٔ بمضمون «انّ دین اللّه لا یصاب بالعقول» و «انّه لا شیء أبعد عن دین اللّه من عقول الناس»(۲)

و أوضح من ذلک کلّه روایهٔ أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام، قال:

قلت له: رجل قطع اصبعا من أصابع المرأهٔ، کم فیها من الدّیهٔ؟ قال: «عشر من الابل». قال: قلت: قطع اصبعین؟ قال علیه السلام: «عشرون» قلت: سبحان اللّه! یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون، و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون! کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: انّ الّذی جاء به شیطان. قال علیه السلام «مهلا یا أبان! هذا حکم رسول اللّه علیه السلام، انّ المرأهٔ تعاقل الرّجل الی ثلث الدّیهٔ، فاذا بلغ الثّلث رجع الی النصف، یا أبان! انّک أخذتنی بالقیاس، و السّنّهٔ اذا قیست محق الدّین»(۳)

و هی و ان کانت ظاهرهٔ فی توبیخ أبان علی ردّ الرّوایهٔ الظّنیّهٔ الّتی سمعها فی العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو علی تعجّبه ممّا حکم به الامام علیه السلام من جههٔ مخالفته لمقتضی القیاس، الّا أنّ مرجع الکلّ الی التّوبیخ علی مراجعهٔ العقل فی استنباط الاحکام، فهو توبیخ علی المقدّمات المفضیهٔ الی مخالفهٔ الواقع.

و قد أشرنا- هنا و فی أول المسألهٔ- الی عدم جواز الخوض لاستکشاف الاحکام الدّینیّهٔ فی المطالب العقلیّهٔ و الاستعانهٔ بها فی تحصیل مناط الحکم و الانتقال منه الیه علی طریق اللم، لانّ انس الذّهن بها یوجب عدم حصول الوثوق بما یصل الیه من الاحکام التّوقیفیّهٔ، فقد یصیر منشأ لطرح الامارات النقلیّهٔ الظنّیّهٔ، لعدم حصول الظّنّ له منها بالحکم.

و أوجب من ذلک ترک الخوض فی المطالب العقلیّهٔ النظریّهٔ لادراک ما یتعلق باصول الدّین، فانّه تعریض للهلاک الدّائم و العذاب الخالد. و قد اشیر الی ذلک عند النّهی عن الخوض فی مسألهٔ القضاء و القدر(۴)، و عند نهی بعض أصحابهم علیه السلام عن المجادلهٔ فی المسائل الکلامیّهٔ(۵)؛ لکنّ الظاهر من بعض تلک الاخبار أنّ

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۰ الباب ۶ من أبواب صفات القاضی.

۲- لم نعثر علی روایهٔ بهذه اللفظهٔ و ان عثرنا علی نظیرها فی تفسیر القرآن مثل قوله علیه السلام: لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، راجع الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۵۰ ح ۷۳ و ۷۴ من ب ۱۳ من أبواب صفات القاضی.

۳- الوسائل: ج ۱۹ ص ۲۶۸ ب ۴۴ من أبواب دیات الاعضاء ح ۱.(۴) البحار: ج ۵ ص ۸۴ ب ۳.

۴- البحار: ج ۵ ص ۸۴ ب ۳.

۵- الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۵۲ ب ۲۳ من أبواب الامر و النهی، و البحار: ج ۲ ص ۱۲۴ ب ۱۷.

ص: ۱۲۹

الوجه فی النّهی عن الاخیر عدم الاطمینان بمهارة الشّخص المنهیّ فی المجادلة، فیصیر مفحما عند المخالفین و یوجب ذلك وهن المطالب الحقّة فی نظر أهل الخلاف.

ترجمه:

[نظر شیخ پیرامون اخبار مذکور]

اشاره

به تحقیق عدم دلالت این اخبار را دانستید. و به فرض که مدلولشان چنین باشد یک ظهوری بیشتر نیست و تعارضش با عقل قطعی از باب تعارض نقل ظنی با عقل قطعی است.

که واجب الطرح است و به این خاطر است که بحث و فحص و نقض و ابرام در این مسئله فایده چندانی ندارد.

چه اینکه بعد از قطع و یقین عقل به حکمی و قطع به عدم رضایت حق تعالی از مخالفت با آن حکم دیگر ترك آن عاقلانه نمی‌باشد، تا زمانی که آن قطع مزبور باقی است.

در نتیجه هر دلیلی که برخلاف آن قائم شود یا باید طرح شود یا تأویل گردد.

(استدراک و انصاف)

بلی، انصاف این است که اعتماد به عقل در آنچه مربوط به ادراك ملاکات احکام است تا از آن مناطات به ادراك خود احکام منتقل شوند چه‌بسا (در واقع و نفس الامر) موجب افتادن در اشتباه است هرچند مدرك، احتمال این معنا (افتادن در خطاء) را نمی‌داند.

چنان‌که اخبار کثیره‌ای بر وقوع در خطا دلالت دارد به این مضمون که

- دین خداوند را با عقول نمی‌توان درك کرد و به آن رسید

- هیچ‌چیزی از دین حق نسبت به عقول مردم دورتر نمی‌باشد.

و روشن‌تر از این اخبار روایت ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است که می گوید:

- به امام عرض کردم مردی است که انگشت زنی را قطع کرده، دیه آن چه مقدار است؟

امام فرمودند: ده رأس شتر

عرض کردم: دو انگشت قطع کرده

فرمودند: بیست رأس شتر

عرض کردم: سه انگشت بریده؟

فرمودند: سی رأس شتر

عرض کردم: چهار انگشت قطع نمود؟

فرمودند: بیست رأس شتر

ص: ۱۳۰

از روی تعجب گفتم: سبحان اللّه، سه انگشت می‌برد سی شتر بر اوست، چهار انگشت می‌برد بیست شتر بر اوست، ما در عراق بودیم که این خبر به ما رسید، گفتیم آورنده این خبر شیطان است.

امام فرمود: ای ابان ساکت باش، این حکمی است که رسول خدا (ص) فرموده‌اند که زن تا ثلث دیه با مرد مساوی است و پس از رسیدن به این مقدار، دیه او به نصف دیه مرد برمی گردد.

ای ابان! تو به قیاس متوسّل شدی و حال آنکه شریعت وقتی مورد قیاس واقع شود، نابود می‌شود

- و این روایت گرچه ظهور در توبیخ ابان، به خاطر ردّ روایت ظنّیه‌ای که او در عراق شنیده بود و به مجرد اعتماد به عقلش که برخلاف آن (روایت) حکم نموده، دارد و یا احیانا به خاطر تعجّبش از حکمی که از امام شنیده به جهت مخالفتش با مقتضای قیاس،

- لکن برگشت تمام این وجوه به توبیخ ابان است در مراجعه به عقلش در استنباط احکام پس آن توبیخ، توبیخ بر تمسک نمودن به مقدماتی است که شخص را به مخالفت با واقع می کشاند.

- لذا در همین بحث و در اوّل مسئله اشاره نمودیم به عدم جواز خوض جهت استکشاف احکام دینی در مطالب عقلی و استعانت از مقدّمات عقلیّه در تحصیل مناط احکام و انتقال از آن مناطات به حکم شرعی به نحو دلیلی لمی.

زیراکه انس ذهن با مطالب عقلی سبب عدم اطمینان شخص به آنچه از احکام توقیفی و مسائلی که باید به مضرّات اهل وحی رجوع کند، می‌شود.

و این حالت چه‌بسا منشا طرح و ردّ امارات نقلی ظنّی شود، زیرا پس از انس پیدا کردن به ادلّه عقلی از غیر، آن ظنّ برایش حاصل نمی‌شود.

- و واجب‌تر از آن (ترک خوض در مقدمات عقلی در استنباط احکام) ترک خوض می‌باشد در مطالب عقلی نظری جهت ادراک اموری که متعلّق به اصول دین است. زیرا خوض در مطالب عقلیّه و مراجعه به عقول ناقصه در این امور، شخص را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب دایمی قرار می‌دهد.

- و اشاره شده است به آن (ترک الخوض فی المطالب العقلیة) در نهی از فرورفتن و تفکر در مسئله قضا و قدر و در نهی بعضی اصحابشان از مجادله در مسائل کلامی، لکن از برخی اخبار ظاهر می‌شود که وجه در نهی از مجادله مزبور نه به خاطر مبغوض بودن خوض در این قبیل مسائل از طریق مقدمات عقلی است تا بتوان به آن استشهاد نمود بلکه جهتش این

ص: ۱۳۱

است که شخص منهی به دلیل عدم اطمینان به مهارتش در فن کلام جدل مفحم می‌شده و این امر باعث سست جلوه کردن مطالب حق در نظر اهل خلاف می‌شده است.

تشریح المسائل* پاسخ شیخ به اشکالی که در متن پیشین آمد، چه می‌باشد؟

ج: می‌فرماید:

اولا: اگر ما ملتزم به ظاهر این روایات شویم مبنی بر اینکه در هر حکمی باید سماع واسطه باشد به خود شما اخباریها اشکال خواهد شد که شما هم در مواردی وساطت سماع را لازم نمی‌دانید و به حکم عقل بسنده می‌کنید.

مثل ضروریات دین و مذهب، حکم عقل فطری، حکم عقل بدیهی و حکم عقل بلامعارض و لذا باید این روایات را برخلاف ظاهرشان حمل نمود.

ثانیا: به فرض که این روایات به ظاهرشان باقیمانده باشند و حتما سماع از معصوم لازم باشد. خود این روایات از مصادیق تعارض حکم عقل قطعی با دلیل نقلی است. زیرا عقل قطعی می‌گوید: سماع از حجّت لازم نیست ولی نقل می‌گوید: سماع از حجّت لازم است و ما قبلا- گفتیم که هرکجا از طریق حکم عقل، قاطع شدیم به امری از امور دیگر از طریق شرعی، نه قطع به خلاف آن و نه ظن به خلاف حاصل نمی‌شود و دلیل شرعی هم اگر قطع و یا مظنّه نیاورد فاقد ارزش است.

بنابراین: هر دلیل نقلی که در قبال قطع حاصل از عقل قرار بگیرد، اگر فاقد تمام شرایط حجّیت باشد آن را طرح می‌کنیم و اگر جامع شرایط حجّیت باشد، مثل ظواهر قرآن یا ظواهر خبرهای متواتر الاسناد، دست به توجیه ظاهر آن زده و برخلاف ظاهر حملش می‌کنیم.

در نتیجه: شما اخباریها از این روایات طرفی نمی‌بندید.

* به‌طور کلی چه نظریاتی در رابطه با حجّیت عقل وجود دارد؟

۱- اکثر دانشمندان اهل سنت، قائل به حجیت حکم عقل‌اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و چه حکم عقل ظنّی (مثل: قیاس و استحسان،) که این نظریه‌ای افراطی است.

۲- اکثر اخباریها؛ معتقدند که: حکم عقل و مقدّمات عقلیّه فاقد ارزش‌اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و یا حکم عقل ظنی، این نظریه‌ای تفریطی است و قبلا بیان کردید.

۳- اکثر علمای شیعه، حکم عقل ظنّی همچون (قیاس و استحسان و ...) را حجت نمی‌دانند، چون قیاس حد اکثر ظن‌آور بوده و اخبار متواتره هم آن را ردّ می‌کند. چون گمان، حجّیت ذاتیّه ندارد، لکن حکم عقل قطعی در مواردی دارای ارزش و در مواردی هم نه.

ص: ۱۳۲

* با توجّه به نظر شیعه در رابطه با حجّیت حکم عقل جایگاه بحث در کجاست؟

ج: در دو مقام باید به بحث و بررسی پرداخت.

الف: موارد کارایی عقل

ب: مواردی که نباید از طریق عقل حرکت نموده و حکم عقل اعتباری ندارد.

* حکم عقل در چه مواردی حجّت است؟

ج: در موارد ذیل حجت است.

۱- در باب مستقلّات عقلیّه، که صغری و کبرای قیاس را خود عقل ادراک می‌کند مثل این که:

عدالت به حکم عقل نیکوست. (صغری)

هر فعلی که عقلا نیکوست به ملازمه عقلی شرعا هم نیکوست. (کبری)

پس عدالت شرعا نیکوست. (نتیجه)

۲- در باب غیر مستقلات عقلیه، که صغری قیاس را از شارع و کبرای قیاس ملازمه عقلیه است فی الجملهٔ حکم عقل قطعی ارزش دارد.

۳- آنجا که عقل مستقیما یا پس از بیان حکم از ناحیه شارع قادر به ادراک لمّی مناطات احکامی است که به ملاک مصالح و مفاسد نوعیّه و اجتماعیّه جعل شده‌اند مثل قصاص، غیبت، زنا، سرقت و ...

۴- در تمام مواردی که می‌توان با استدلال حقیقت آنها را درک کرد. مثل اثبات صانع، اثبات معاد، عینیّت صفات با ذات، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیاء و ائمه، بیان نبوت خاصه و ...

* در چه مواردی عقل کارایی لازم را نداشته و نباید به آن تکیه نمود؟

ج: در موارد ذیل:

۱- اکثر احکام شرعیّه‌ای که از دسترس عقل خارج بوده و توقیفی هستند. مثل تعداد رکعات نماز در شبانه‌روز، روزه یک ماه رمضان و ...

۲- در ملاکات و مناطات فلسفه غالب احکام شرعیه.

زیرا نمی‌توانیم به تفصیل آن مصالح و مفاسد واقعیه را درک کنیم اگرچه می‌دانیم و می‌فهمیم که خدای حکیم کار عبث نمی‌کند و تمام واجبات، محرمات و مستحبات شرعیه دارای مفاسد و مصالح‌اند.

فی المثل: اگر از هر فیلسوفی سؤال شود که چرا روزه آخر رمضان واجب و روزه اول ماه شوال حرام است می‌گوید نمی‌دانم.

و لذا، در حدیث آمده است انّ دین اللّه لا یصاب بالعقول و یا جریان ابان بن تغلب که در

ص: ۱۳۳

دام قياس افتاده و هنگام بيان حكم از جانب امام صادق (ع) به تعجب مى‌افتد.

۳- مسائل عميق و دقيق اعتقادى. مثل انديشه و تعقل در ذات الهى، كه تجليّات ربوبى حق بال‌وپر انديشه را مى‌سوزاند.

* آيا حديث شريف (ان دين الله لا يصاب بالعقول) اطلاق دارد؟

ج: خير، بلكه معظم شريعت و بخش‌هاى مهم آن است، نه موارد نادره و جزئيّه‌اى كه عقل مستقلا حاكم بر آنهاست و لذا عدم اصابت به واقع اولا: توسط عقول ناقص و ضعيف است ثانيا: مربوط به معظم مسائل شريعت است.

* جناب شيخ براى اثبات مدّعاى خودش يعنى عدم جواز استنباط ملاكات احكام به دليل عقلى به روايت ابان ابن تغلب تمسك نمود آيا ايرادى به اين تمسك وارد نيست؟

ج: دو ايراد به تمسّك جناب شيخ به اين روايت وارد شده است.

* اولين ايراد وارده به تمسك شيخ به روايت ابان بن تغلب چيست؟

ج: اينست كه: ظاهر اين روايت دلالت بر توبيخ ابان دارد به جهت اينكه وى به مجرّد اين كه عقلش به سبب قياس باطلى كه كرد برخلاف حكم امام عليه السّلام حكم به بيست رأس شتر در قطع چهار انگشت نمود و روايت ظنّى را بدون تأمل در اطرافش و تفحص از حكم آن رد نمود، و اين توبيخ امام در چنين موردى بجا و صحيح است. لكن ارتباطى با ما نحن فيه ندارد، يعنى مثبت اين مدعى كه براى استنباط ملاكات احكام نمى‌توان به عقل رجوع نمود، نمى‌باشد و حال آنكه مى‌خواست بگويد توبيخ به خاطر استنباط ملاكات از طريق عقل بوده است.

* دوّمين ايراد به تمسک شيخ به روايت ابان بن تغلب در اثبات مدعايش چيست؟

ج: اينست كه: روايت در جهت ردّ عمل به قياس و استحسان است كه روش عامّه مى‌باشد و لذا هيچ ارتباطى به استنباط مناط و ملاك حكم از طريق عقل ندارد.

و حال آنكه جناب شيخ برداشتش از ظاهر روايت اين است كه ابان از فرموده امام عليه السّلام تعجب نمود لذا بعد از سؤال از قطع چهار انگشت و پاسخ امام عليه السّلام به بيست شتر از روى تعجب مى‌گويد سبحان الله! سه انگشت را قطع كند سى شتر به عهده اوست ولى چهار انگشت را ببرد بيست شتر بر او لازم است!!!

و لذا امام او را به خاطر اين تعجبش او را توبيخ نموده و به او مى‌فهماند كه حكمى را كه رسول خدا صلّى اللّه عليه و آله بفرمايد و ما به عقل ناقص خود درك نكنيم باعث تعجب نمى‌شود و اصلا محلّى براى تعجّب ندارد.

* پاسخ جناب شيخ به ايرادات مذكوره چيست؟

ص: ۱۳۴

ج: می‌فرمایـد: اگرچه ظاهر روایت ابان همان است که در ایراد اوّل و دوّم آمـده، لکن برگشت هر دو ایراد به این است که، ابان در استنباط حکم به عقـل خود رجوع کرده بود و از آنجـا که فرموده امـام علیه السّـلام را با آن ملاکی که از طریق عقل خود تحصـیل نموده بود سازگار ندیده روایت مزبور را به مجرّد شنیدن در عراق مردود می‌دانست یا پس از اینکه از امام شنید تعجب می‌کرد.

به همین خـاطر بود که امـام علیه السّـلام به وی فرمودنـد چرا از طریق مقـدّماتی وارد می‌شوی که تو را به خلاف واقع بکشانـد و در رسیدن به حکم واقعی به مناطی دست یابی که تو را به اشـتباه انـدازد. و لـذا، آنچه در دو ایراد ذکر شـد به مـدعای ما برمی‌گردد و همان معنای مورد ادعای ما را تثبیت می‌کند.

* مراد از عبارت (فقد یصیر منشا لطرح ....) در متن چیست؟

ج: این است که: انس ذهن با مقـدّمات و مسائل عقلیّه، عامل طرح امارات و ادله نقلیّه شـده و این علّت عـدم جواز خوض در مسائل عقلیه است.

* مراد از اصطلاح (فمؤول) چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل دالّ برخلاف را به‌واسطه اعتبار سندش نمی‌توان طرح نمود.

* مراد از اصطلاح (مطروح) در متن چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل مذکور سندش فاقد اعتبار است

* مراد از کلمه (تعاقل) در متن چیست؟

ج: معنای تساوی است

* مراد از کلمه (محق) در متن چیست؟

ج: پاك شدن و محو شدن است

* معنای کلمه (مفضیه) چیست؟

ج: کشاننده است

* معنای کلمه (مفحم) چیست؟

ج: درمانده از جواب است

ص: ۱۳۵

الثالث قد اشتهر فی ألسنهٔ المعاصرین انّ قطع القطاع لا اعتبار به ۱- و لعلّ الاصل فی ذلک ما صرّح به کاشف الغطاء، قدس سره، بعد الحکم بانّ کثیر الشک لا اعتبار بشکّه. قال:

«و کذا من خرج عن العادهٔ فی قطعه او فی ظنّه فیلغو اعتبارهما فی حقّه» انتهی.

۲- اقول: امّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العادهٔ فی ظنّه، فلانّ ادلّهٔ اعتبار الظنّ فی مقام یعتبر فیه مختصّهٔ بالظّنّ الحاصل من الاسباب التی یتعارف حصول الظّن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلک الاسباب عندهم علی النّحو الذی وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غیرها یساوی الشکّ فی الحکم.

۳- و امّا قطع من خرج قطعه عن العادهٔ: فان ارید بعدم اعتباره عدم اعتباره فی الاحکام الّتی یکون القطع موضوعا لها، کقبول شهادته و فتواه و نحو ذلک فهو حق، لانّ ادلّهٔ اعتبار العلم فی هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشّکّ ارادهٔ غیر هذا القسم.

۴- و ان ارید عدم اعتباره فی مقامات یعتبر القطع فیها من حیث الکاشفیّهٔ و الطریقیّهٔ الی الواقع:

فان ارید بذلک انّه حین قطعه کالشّاک، فلا شکّ فی انّ احکام الشّاکّ و غیر العالم لا تجری فی حقّه و کیف یحکم فی القاطع بالتکلیف بالرجوع الی ما دلّ علی عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بانّه صلّی ثلاثا بالبناء علی انّه صلّی اربعا، و نحو ذلک.

و ان ارید بذلک وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله الی الشکّ او تنبیهه علی مرضه لیرتدع بنفسه و لو بان یقال له: «انّ اللّه سبحانه لا یرید منک الواقع»، لو فرض عدم تفطّنه، لقطعه بانّ اللّه یرید الواقع منه و من کل احد، فهو حقّ. لکنّه یدخل فی باب الارشاد، و لا یختصّ بالقطاع، بل بکلّ من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الاحکام الشرعیّهٔ و الموضوعات الخارجیّهٔ المتعلّقهٔ بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال فی الجملهٔ.

۵- و امّا فی ما عدا ذلک ممّا یتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دلیل علی وجوب الرّدع فی القطاع، کما لا دلیل علیه فی غیره. و لو بنی علی وجوب ذلک فی حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کما هو ظاهر بعض النّصوص و الفتاوی، لم یفرّق ایضا بین القطّاع و غیره.

۶- و ان ارید بذلک انّه بعد انکشاف الواقع لا یجزی ما اتی به علی طبق قطعه، فهو ایضا حقّ فی الجملهٔ، لانّ المکلّف ان کان تکلیفه حین العمل مجرّد الواقع من دون مدخلیّهٔ للاعتقاد، فالمأتیّ به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع، سواء القطّاع و غیره و ان کان للاعتقاد مدخل فیه، کما فی امر الشّارع بالصّلاهٔ الی ما یعتقد کونها قبلهٔ، فانّ قضیّهٔ هذا کفایهٔ القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فیجب علیه الاعادهٔ و ان لم تجب علی غیره.

۷- ثمّ انّ بعض المعاصرین وجّه الحکم بعدم اعتبار قطع القطّاع بعد تقییده بما اذا علم القطّاع او احتمل ان یکون حجیّهٔ قطعه مشروطهٔ بعدم کونه قطّاعا- بانّه یشترط فی حجّیّهٔ القطع عدم منع الشّارع عنه و ان کان العقل ایضا قد یقطع بعدم المنع، الّا انّه اذا احتمل المنع یحکم بحجّیّهٔ القطع ظاهرا ما لم یثبت المنع.

ص: ۱۳۶

۸- و انت خبیر بانّه یکفی فی فساد ذلک عدم تصوّر القطع بشیء و عدم ترتیب آثار ذلک الشیء علیه مع فرض کون الآثار آثارا له.

و العجب انّ المعاصر مثّل لذلک بما اذا قال المولی لعبده: «لا تعتمد فی معرفة اوامری علی ما تقطع به من قبل عقلک او یؤدّی الیه حدسک، بل اقتصر علی ما یصل الیک منّی بطریق المشافهة و المراسلة». و فساده یظهر ممّا سبق من اوّل المسألة الی هنا.

ترجمه:

تنبیه سوم (کلام در قطع قطّاع و انتقادات شیخ به بیان کاشف الغطاء)

اشاره

در السنه معاصرین مشهور شده که به قطع قطّاع اعتباری نیست.

۱- و شاید اصل در آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) چیزی است که مرحوم کاشف الغطاء رحمه اللّه بعد از حکم به عدم اعتبار شک در کثیر الشک بدان تصریح نموده و گفته است:

و همچنین کسی که در قطع یا ظنّش از حدّ متعارف و عادت مردم خارج شود پس اعتبار قطع و ظنّ در حق وی ملغی و غیر معتبر است. تمام شد کلام کاشف الغطاء

انتقاد شیخ به کاشف الغطاء

۲- می‌گویم: امّا عدم اعتبار ظنّ کسی که در ظنّش از حدّ متعارف خارج شده اینست که: ادلّه اعتبار ظن در جایی معتبر است که اختصاص به ظنّی دارد که حاصل از اسبابی است که حصول ظن از آن اسباب برای مردم متعارف است.

در نتیجه: ظنّی که از غیر این اسباب حاصل شود از نظر حکم مانند شک است.

۳- اما قطع کسی که متعارف نبوده و از حد تعارف مردم خارج شود.

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عدم اعتبار آن در احکامی است که قطع بعنوان موضوع آنها مورد ملاحظه است،

مانند، قبول شهادت شاهد و فتوای مفتی (که در صورت استناد به قطع حاصل از طرق متعارف حجّت‌اند)، پس آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) حقّ است.

زیرا ادلّه اعتبار علم و قطع در این قبیل مقامات شامل این نحو از قطع نمی‌شود لکن ظاهر کلام کسانی که (کاشف الغطاء) قطّاع را در سیاق کثیر الشّک قرار داده‌اند نشان می‌دهد که مرادشان این قسم از قطع (قطع موضوعی) نبوده است

۴- و اگر مراد ایشان از آن (عدم اعتبار قطع قطّاع)، عدم اعتبار قطع قطّاع در مواردی است که قطع در آن موارد از جهت کاشفیّت و طریقیّت برای واقع لحاظ شده است دارای دو

ص: ۱۳۷

صورت است:

الف: پس اگر اراده شده باشد از آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) به اینکه قاطع در هنگام قطع مثل شاک است، پس بدون تردید احکام شاک و غیر عالم در حق وی جاری نیست.

و چگونه می‌توان بر کسی که یقین به تکلیفی مثل: وجوب دارد، حکم نمود که به ادلّه عدم وجوب (همچون برائت از تکلیف) رجوع کند یا بر کسی که قطع دارد سه رکعت نماز خوانده است تحمیل کرد که او چهار رکعت خوانده است. و امثال این دو مورد.

ب: و اگر مراد از عدم اعتبار قطع قطّاع وجوب برگرداندن اوست از قطعش، و یقینش را نازل منزله شک قرار دادن و یا لااقل آگاه کردن اوست بر مرضی که دارد تا شاید خود از قطعش مرتدع شود و لو به اینکه به او گفته شود: خداوند سبحان واقع را از تو نخواسته است، به شرط اینکه او متوجه این معنا نباشد که خداوند تعالی از او و از دیگران واقع را خواسته است.

این حکم حقّ است لکن در باب ارشاد داخل است و اختصاصی به قطّاع ندارد بلکه هرکسی را که به اشتباهش در احکام شرعی و موضوعات خارجی متعلّق به حفظ نفوس و اعراض قطع دارد و (بلکه اجمالاـ اموال را شامل شده و) باید او را من باب ارشاد از اشتباهش برگرداند.

۵- و اما در غیر چهار مورد مذکور که از جمله اموری است که به حقوق الله تعلّق دارد، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قطّاع وجود ندارد همان‌طوری که در غیر قطاع نیز دلیلی بر وجوب ردع وجود ندارد.

بنا گزارده شود بر وجوب ردع در حقوق اللّه سبحانه از باب امر به معروف و نهی از منکر چنانچه از ظاهر بعضی از نصوص و فتوی آشکار است، و در این فرض (وجوب امر به معروف و نهی از منکر) فرقی میان قطّاع و غیر قطّاع نیست.

۶- و اگر مراد از عدم اعتبار قطع در قطّاع این باشد که قطّاع بعد از اینکه برطبق قطعش عمل نمود و معلوم شد که برخلاف واقع عمل نموده، عملش مجزی نبوده و باید آن را اعاده کند، این سخن (عدم اجزاء) فی الجملهٔ (یعنی: با قطع نظر از تفاصیل حکم) درست و حقّ است

زیرا: تکلیف مکلّف در وقت عمل اگر صرف عمل بوده و اعتقاد در آن دخالتی نداشته باشد، ناگزیر آنچه را که مکلّف انجام داد و مخالف واقع است، کفایت از واقع نمی‌کند و این حکم در قطّاع و غیر او مساوی است.

و اگر برای اعتقاد مدخلیّتی در آن (عمل) باشد و صرف واقع مورد تکلیف نباشد مثل: امر شارع مقدس به نماز خواندن به چیزی (طرفی) که به قبله بودنش اعتقاد وجود دارد.

ص: ۱۳۸

مقتضای حکم در اینجا کفایت قطع متعارف به تکلیف می‌باشد نه قطع قطّاع (که قطعش برطبق متعارف نبوده) و در نتیجه اعاده بر او لازم است.

توجیه صاحب فصول

اشاره

۷- سپس، برخی از معاصرین (صاحب فصول) حکم به عدم اعتبار قطع قطّاع راجعه از تقییدش به صورتی که اگر قطّاع دانسته و یا احتمال دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قطّاع نباشد این گونه توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع شرط است که شارع مقدّس از آن منع نکرده باشد هرچند عقل به آن قاطع بوده و منعی در آن نبیند.

مگر هنگامی که در موردی احتمال منع بدهد تا مادامی که ثبوت منع به اثبات نرسیده حکم به حجیّت قطع می‌شود علی الظاهر.

نقد شیخ به صاحب فصول

۸- ای خواننده تو خود آگاهی در فساد آن (توجیه) غیر قابل تصوّر بودن این معناست که انسان به چیزی قاطع شود ولی آثار آن را با فرض به اینکه آثار آن است ترتیب ندهد و جای بسی تعجّب است که صاحب فصول جهت تثبیت مدّعا و توجیهی که کرده است مثالی زده است به اینکه: اگر آقایی به بنده‌اش بگوید:

در اطلاع یافتن از اوامر و دستورات من بر آنچه عقل یا حدس تو به آن راهنمایی می‌کند، اعتماد و استناد نکن، بلکه منحصرا آنچه از ناحیه من به‌طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت نمودی فرمان و دستور من است

که فساد این مثال پس از لحاظ مطالب از اول مسئله تا به اینجا بسیار واضح و روشن است.

تشریح المسائل* مراد از قطّاع چه کسی است؟

ج: شخص زودباوری است که برخلاف طرق متعارفه از هر راهی یا هر سببی به امری قطع و یقین پیدا می‌کند.

* مراد از ظنان و شکّاک و وهّام چه کسانی است؟

ج: کسانی که در تحصیل ظنّ و شک و وهم از حد متعارف و عادت خارج شوند

به‌طور کلّی انسان‌ها در دست‌یابی به قطع یا ظنّ پیرامون مسائل بر چند قسم‌اند؟

ج: بر سه قسم:

ص: ۱۳۹

۱- عقلاء مردم که تنها از طریق متعارفه، به امری قطع و یا ظنّ حاصل می‌نمایند.

یعنی: از راه کتاب، سنت معتبره، اجماع محصّل و یا قرائن قطعیّه، قطع به حکم حاصل کردن و از راه خبر ثقه و ظواهر قران ظنّ به حکم پیدا می‌کنند.

* راه غیر متعارف و غیر معتاد در تحصیل قطع و ظن به چه معناست؟

ج: بدین معناست که:

از راه خبر ثقه یا ظواهر قطع حاصل شود یا از راه قول فاسق و مجملات ظنّ پیدا شود

۲- اهل وسواس و دیرباورانی که در هر چیزی تشکیک می‌کنند.

یعنی: نه از طرق غیر متعارفه قطع یا مظنّه برای آنها حاصل می‌شود و نه از طرق متعارفه نسبت به امری (حتما) قطع و یا ظنّ پیدا می‌کنند

۳- اهل قطّاع که آنفا شرح آن گذشت

* مسئله اصلی این مبحث چیست؟

ج: اینست که: آیا قطع قطّاع و کثیر القطع، مانند قطع افراد میانه‌رو حجّت و واجب الاتّباع است یا نه؟ به عبارت دیگر: بحث در اینست که: آیا قطع قطّاع مطلقا حجّت است؟ حتّی اگر از طریق غیر متعارف حاصل شود و یا تنها قطعهایی که از راه معتاد و متعارف حاصل شود حجت‌اند؟

* وجه عدم اعتبار قطع قطّاع از نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: اینست که: وقتی چنین کسی از هر سبب ناپسندی قطع پیدا می‌کند مستلزم اینست که، در دست‌یابی به واقع مرتکب خطاهای فراوان شود

* تنظیر کاشف الغطاء در این مسئله چیست؟

ج: مشروط بودن حجیّت خبر عادل به قوّه ضبط است چه آنکه صرف عدالت در رسیدن به واقع و نشان دادن آن کافی نیست.

* مبنای این نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: قیاس کثیر القطع و الظّن به کثیر الشک است، چه اینکه در کشف الغطاء می‌گوید: انسان کثیر الشّک نباید به شک خود اعتنا کند بعد فرموده است که: کثیر القطع نباید به قطع خود اعتنا نماید و کثیر الظنّ نیز به ظنش اعتباری نمی‌باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود (کثیر الشک لا اعتبار بشکه) چیست؟

ج: این کلام کاشف الغطاء را می‌پذیرد، زیرا از آن عبور کرده به مطلب ایشان پیرامون ظنّ سخن می‌گوید: چرا که؟

اولا: ادلّه‌ای از قبیل: اذا شککت فابن علی الاکثر یا ارکع رکعتین بالفاتحهٔ

ص: ۱۴۰

که احکامی را بر روی عنوان شک بار می کند، به فرد متعارف انصـراف دارند. یعنی: شک انسانهای معمولی و شک کثیر الشک را دربر نمی گیرد. و لذا نباید به شک خود اعتنا کنند.

ثانیا: دلیل خاصّ: «لا شک لکثیر الشکّ» دلالت دارد بر عدم اعتبار شک در آنها

* نظر کاشف الغطاء پیرامون قطع و ظنّ چه بود؟

ج: این بود که؛ اگر کسی در قطع یا ظنش از حدّ متعارف و عادت مردم خارج شد این قطع و یا ظن فاقد ارزش و اعتبار است

* نظر جناب شیخ پیرامون مطلب فوق از کاشف الغطاء چیست؟

ج: کلاـم ایشـان را در مورد ظنّ و اینکه اعتبـاری به ظنّ کثیر الظن و یـا کسـی که در ظنّش از حـدّ عرف و عـادت مردم خارج شود اعتباری نیست، قبول دارد.

زیرا ادلّه‌ای همچون (صلّ الی القبلهٔ المظنونهٔ) که در برخی موارد حکمی را برای مظنّه ثبت کرده است، انصـراف دارد به ظنّی که از طرق متعـارفه‌ای همچون، شـهود و مقایب و محابیر حاصل شود و لـذا این ادلّه شامل ظنّ ظنان و کسـی که در ظنّش از حـد متعارف خارج شود نمی‌شود.

* نظر شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود: کثیر القطع نیز نباید به قطع خود اعتنا کند چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عـدم اعتبـار آن در احکـامی است که قطع به عنوان موضوع ملاـحظه می‌شود مثـل: قبول شـهادت و فتوی و ... که شـهادت شاهـد و فتوای مفتی چنانچه مسـتند به قطع حاصل از طرق متعارف باشد، حجّت است، حق به جانب کاشـف الغطاء است.

به عبارت دیگر:

اگر مراد کـاشف الغطـاء در مواردی است که قطع موضوعیّت دارد و چنین قطعی بایـد از طرق متعـارفه حاصل شود و قطع حاصل از طرق دیگر فاقد ارزش باشد شیخ نیز قبول دارد.

زیرا:

ادلّه‌ای که قطع را در موضوع اخذ نموده‌اند انصراف دارند به خصوص قطع حاصل از طرق متعارف از جمله، کتاب و سنت و عقل و اجماع و لذا شامل قطعهای دیگر نمی‌شوند.

فی المثل: دلیل می گوید: اگر برای مجتهد قطع حاصل شد ترتیب اثر بر مقلد لازم است، لکن قطع موضوعی مورد بحث نیست.

* مراد شیخ از عبارت (لا یشمل هذا قطعا) چیست؟

ج: وجه عدم شمول علم است به عنوان موضوع، قطع قطّاع را.

ص: ۱۴۱

زیرا چنان‌که در مطالب بالاـ ذکر شد شارع در قطع موضوعی دخالت و تصرف دارد و لذا در این مقامات که علم را به عنوان موضوع اعتبار نموده است، قطعهای حاصل از طرق غیر متعارف را مورد نظر قرار نداده است.

* مراد شیخ از عبارت (لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشک ..) چیست؟

ج: اینست که:

از ذکر قطع در قطّاع و آوردن آن در سیاق کثیر الشك روشن می‌شود که مراد از قطع قطعی است که به عنوان طریق و راه رسیدن به واقع می‌باشد نه قطع موضوعی

* جناب شیخ در دنباله انتقاداتش به این کلام کاشف الغطاء چه می‌فرماید؟

ج: می‌فرماید: اگر مراد ایشان از عدم اعتبار قطع قطّاع در مواردی باشد که قطع از آن جهت که در آن مواضع کاشفیّت و طریقیّت دارد به‌سوی واقع، باید دید که مقصود کاشف الغطاء از عبارت (لا اعتبار به) چیست که در اینجا دو احتمال متصوّر است

* اولین احتمال متصوّر کدام است؟

ج: اینست که مراد این باشد که قاطع درحالی‌که قاطع است مثل: شاك فرض شود به عبارت دیگر: درعین‌حالی که قطع به حکم دارد خود را مثل جاهل و شاك به حساب آورده و احکام جاهل را اجرا کند.

* آیا احکام شاك و جاهل در حق مکلّف قاطع جاری می‌شود؟

ج: خیر، زیرا احکام شاك و جاهل در حق چنین کسی جاری نمی‌باشد و نمی‌توان به کسی که قاطع شد گفت که قاطع نباش و همچون جاهل به حکم درعین‌حالی که به آن عالمی از اصل برائت استفاده کن.

چگونه می‌شود به کسی که قاطع بر سه رکعت است بگوییم مانند مکلّف شاکی که بنا را بر چهار می‌گذارد تو هم بنا را بر چهار بگذار این یك حرکت نامعقول است.

زیراکه قطع از هر راهی که حاصل شود مادامی‌که شخصی قاطع است، حتی احتمال خلاف هم نمی‌دهد تا چه رسد به اینکه خودش را شاك و جاهل فرض کند

* دومین احتمالی که متصوّر است کدام است؟

ج: اینست که: مراد از عدم اعتبار قطع قطّاع این باشد که ما کاری به قطّاع نداریم، بلکه بر دیگرانی که ناظر به حال او هستند، او را از قطعش منصرف کنند و یقینش را به منزله شک قرار دهند فی المثل: از او بپرسند تو از کجا به وجوب جمعه قاطع شدی و با سؤالات خود او را از مرتبه قطع به مرتبه شك بکشانند.

یا اینکه: به او بگوییم تو مریض هستی تا شاید خود از مرضش برگردد

ص: ۱۴۲

یا به وی بگوییم: خداوند سبحان از تو و امثال تو که مریض هستی واقع را نخواسته و لذا به دنبال تحصیل آن، از راه قطع مباش. و از هر راهی که قاطع شدی فعل را انجام بده و این در صورتی است که او غافل باشد و نداند که خداوند از او و از دیگران واقع را خواسته است.

* پاسخ شیخ به این احتمال و تصویر چیست؟

ج: شیخ این حکم را درست و حق می‌داند، لکن می‌فرماید: ربطی به حجیّت قطع ندارد زیراکه در باب ارشاد جاهل داخل است و اختصاصی به قطّاع ندارد

از طرفی ادلّه ارشاد جاهل میان قطّاع و غیر قطّاع تفاوتی قائل نیست، بلکه هرکسی در احکام شرعی و یا موضوعات خارجی متعلّق، به حفظ نفوس و اعراض و اموال گرفتار شود از باب ارشاد باید از اشتباه و خطایش برگردانده شود.

* آیا به نظر شما ارشاد به خطا در احکام و موضوعات یکی است؟

ج: خیر

زیرا ارشاد در باب احکام شرعیّه واجب است یعنی: کسی که حکم شرعی را نمی‌داند باید به او آموخت اما در باب موضوعات احکام مطلب از این قرار است که:

آنچه مربوط به حق الناس است چه در نفوس و چه در اعراض و چه در اموال باز هم ارشاد جاهل لازم است.

و آنچه مربوط به حقوق الله است ارشاد لازم ندارد

فی المثل: اگر کسی می‌داند که بول نجس است و هر نجسی هم حرام است، لکن نمی‌داند که فلان مایع بول هست یا نه چنانچه تصمیم به خوردن آن مایع گرفت و شما یقین به بولیّت آن داری ارشاد و تذکر لازم نیست.

نکته: در تمام مواردی که گفته شد تفاوتی میان قطّاع و غیر قطّاع نمی‌باشد

* اگر ارشاد مکلّف جاهل به حقوق الله لازم نمی‌باشد پس ادلّه امر به معروف و نهی از منکر که ردع و منع را در مسائل مربوط به حق الله را واجب می‌دانند چگونه توجیه می‌کنید؟

ج: می‌گوییم:

اولا: ادلّه امر به معروف و نهی از منکر مختص به مکلّف عالم است

ثانیا: برفرض شمول نیز آن ادلّه میان قطع قطّاعی که قطعش خطاست، و مکلّف متعارف تفاوتی نمی‌گذارد، و به طور مساوی هر دو را شامل می‌شود.

* لب اللباب و حاصل مقصود شیخ چیست؟

ج: اینست که: قاطع درحالی‌که به حکمی و یا موضوعی قاطع باشد دیگر به خلاف آن قطع توجهی ندارد. و لذا عاقلانه نیست که او را به خلاف قطعش مکلف نمود

ص: ۱۴۳

فی المثل: اگر به بول بودن مایعی قطع داشت حتما از آن اجتناب می کند. حال چگونه می‌توان او را به عدم اجتناب از آن مکلّف نمود و یا به او گفت به برائت و یا استصحاب عدم نجاست رجوع نما؟

* مراد شیخ از عبارت (بل بکلّ من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الاحکام الشرعیّة ...) چیست؟

ج: اینست که: وجوب ارشاد و لزوم ردع از اشتباه، تنها در چهار مورد ثابت است. یعنی: بر عالم به موضوع واجبست که جاهل را ارشاد نموده و او را از قصدش مرتدع نماید.

۱- آنجایی که مکلف به حکم شرعی جاهل است و همین جهل علّت خطا و اشتباهش باشد فی المثل: نداند که گوشت خوک حرام است و از روی جهل آن را به جای گوشت حلال بخورد.

۲- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ نفس، اشتباه کرده باشد

فی المثل: نفس محترمی را با نفس مهدور الدم اشتباه کرده باشد و در نتیجه تصمیم به قتل او گرفته است

۳- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلق به حفظ عرض یعنی: آبرو و ناموس اشتباه نموده است فی المثل: زن اجنبیّه‌ای را به‌جای همسر خویش فرض کرده و قصد نزدیکی با وی دارد

۴- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ مال وافری، اشتباه نموده است فی المثل: اموال بسیاری از بیت المال را مال خویش دانسته و در صدد صرف و خرج آن است

نکته:

شارع مقدّس در هیچ‌یک از موارد فوق راضی به مخالفت نبوده و لذا تحقیق هیچ‌یک درست نیست.

* مراد شیخ از عبارت (بل الاموال فی الجملة ...) چیست؟

ج: اموالی است که گران‌سنگ بودن یا کثرتش مورد توجّه است به نحوی که حفاظت و نگهداریش لازم و واجب است.

در نتیجه:

اموال قلیل و بی‌ارزشی که مورد اعتنا نبوده و شرعا حفظ آن واجب نمی‌باشد ارشاد در آن نیز لازم نمی‌باشد.

چرا که وجوب ارشاد و ردع از اشتباه به منظور لزوم حفظ و وجوب صیانت است و وقتی که این امر لازم نبود ناگزیر وجوب ارشاد نیز منتفی می‌باشد

ص: ۱۴۴

* شیخ در دنباله انتقادات خود به مرحوم کاشف الغطاء در مورد وجوب ارشاد و لزوم ردع از خطا چه می‌فرماید؟

ج: می‌فرماید:

در غیر آنچه (چهار مورد مذکور) متعلّق به حقوق الله است، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قطّاع وجود ندارد. همان‌طوری که دلیلی بر وجوب آن در غیر او نیز وجود ندارد و اگر بنابراین باشد که ارشاد در حقوق الله نیز از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب است چنانچه ظاهر برخی از نصوص و فتاوی چنین است،

باید گفت:

وجوب امر به معروف و نهی از منکر در این مورد (قطّاع) با موارد دیگر فرقی نمی‌کند سپس می‌فرماید که:

اگر مراد کاشف الغطاء از عدم اعتبار قطع قطّاع این باشد که:

بعد از کشف خلاف واقع، عملی را که قطّاع بر اساس قطعش انجام داده، مجزی نمی‌باشد و باید آن را دوباره اتیان نمود،

پاسخ می‌دهیم که:

این کلام نیز فی الجملهٔ حق است چرا که تکلیف مکلّف در وقت عمل:

اگر صرف واقع بوده و اعتقاد هیچ دخالتی در آن ندارد، به ناچار عملی را که مکلّف اتیان نموده، و خلاف واقع درآمده است نباید مجزی از واقع باشد

و اگر در وقت عمل اعتقاد نیز در آن دخالت داشته باشد و صرف واقع مورد تکلیف نباشد مثل: امر شارع به خواندن نماز به طرفی که اعتقاد به قبله بودنش هست که مقتضای حکم در اینجا اینست که، مکلّف:

اگر قطع متعارف به تکلیف پیدا کرده و عمل را براساس چنین قطعی انجام داده و بعد معلوم شود که عمل مطابق با واقع نبوده اعاده لازم نمی‌آید، بلکه فعل انجام شده کفایت از واقع می‌کند.

لکن در قطع چون قطعش بر مبنای متعارف نیست اعاده بر وی لازم است و فعلش از واقع کفایت نمی‌کند.

* مراد از اصطلاح فی الجملهٔ در عبارت (فهو ایضا حقّ فی الجملهٔ) چیست؟

ج: اینست که: با قطع نظر از تفاصیل، حکم در این صورت سخن حق و درست است.

* نظر صاحب فصول در باب قطع قطّاع چیست؟

ج: سپس از اینکه عدم اعتبار قطع قطّاع را مقیّد نموده به آن صورتی که قطّاع دانسته یا

ص: ۱۴۵

احتمال می‌دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قطاع نباشد به نحو ذیل توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع، عدم منع شارع مقدس شرط است، هرچند که عقل به آن قاطع بوده و منعی از آن نبیند و لکن، حکم اینست که اگر در موردی احتمال منع داده شد تا زمانی که آن منع به اثبات نرسیده باید ظاهرا حکم به حجیّت آن کرد.

* با توجه به مطلب فوق که صاحب فصول در قطع قطاع قائل به تفصیل شده صور محتمله آن چند صورت است و مختار ایشان کدامین صورت می‌باشد؟

ج: سه صورت را تصویر نموده است از جمله

۱- اینکه مکلّف قطّاع بوده و خودش هم به قطّاع بودنش آگاه است و هم به عدم حجیّت قطع قطّاع، در این صورت قطع قطّاع اعتباری ندارد.

۲- اینکه مکلف در واقع قطاع بوده و علم به قطّاع بودنش نیز دارد و لکن نمی‌داند که آیا قطع قطاع از نظر شارع حجّت است یا نه در این صورت تا زمانی که، از جانب شارع ردع و منعی نرسیده قطع قطاع ارزش دارد لکن به محض اطلاع از عدم حجیّت قطع قطّاع توسط دلیل قطعش اعتباری ندارد.

۳- اینکه مکلف در واقع قطّاع است و می‌داند که قطّاع است و از راه حکم عقل و سپس از راه ملازمه امضاء شرع دریابد که قطع قطاع حجّت است. چنین قطع قطّاعی معتبر و دارای ارزش است

* به‌طور روشن بفرمایید دلیل صاحب فصول بر عدم اعتبار قطع قطاع در دو صورت اول و دوم چیست؟

ج: اینست که: حجیّت قطع، عقلی است و این حکم عقلی تا زمانی معتبر است که از جانب شارع مقدّس منع و ردعی صورت نپذیرد و الّا بعد از ورود منع و ردع، فاقد ارزش می‌شود.

* صاحب فصول در تثبیت مدّعا و توجیهی که نموده به چه مثالی متمسّک شده است؟

ج: می گوید: اگر مولایی به بنده‌اش بگوید:

در اطلاع یافتن به او امر من بر آنچه عقل یا حدس توبه آن منتهی بشود اعتماد مکن، بلکه منحصرا آنچه از ناحیه من به‌طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت داشتی، دستور و فرمان همان می‌باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون توجیه صاحب فصول در اعتبار قطع قطّاع چیست؟

ج: می‌فرماید:

ص: ۱۴۶

توی خواننده آگاهی که در فساد این توجیه همین‌قدر کافی است که اصلا غیر قابل تصوّر است که انسان به چیزی قطع پیدا کند لکن به آثار آن از آن جهت که آثار آن است ترتیب اثر ندهد و جای بسی تعجّب است که در جهت اثبات مدعایش آن مثال کذایی را آورده است.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که، کلام صاحب فصول در قطع موضوعی قابل پذیرش است، چون که در قطع موضوعی ما تابع دلیل هستیم.

لکن در باب قطع طریقی غیر قابل قبول است، زیرا قطع طریقی ذاتا طریقت داشته و محال است که قطع حاصل شود و لکن واقع را نشان ندهد.

از طرفی ممکن نیست که از طریق قطع طریقی واقع منکشف شود و شارع بتواند بگوید نه واقع را از تو نمی‌خواهم.

در نتیجه:

این گونه موارد جای دخالت جعل و اعتبار نیست نه نفیا و نه اثباتا

* حاصل بحث در قطع قطاع چه شد؟

ج: از نظر شیخ قطع قطّاع مطلقا حجّت است

از نظر کاشف الغطاء قطع قطّاع مطلقا حجّت نیست

از نظر صاحب فصول قطع قطّاع تنها در یک صورت حجّت است

ص: ۱۴۷

الرابع:

انّ المعلوم اجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار ام لا؟

و الکلام فیه یقع تارهٔ فی اعتباره من حیث اثبات التکلیف به، و انّ الحکم المعلوم بالاجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجّز علی المکلّف ام هو کالمجهول رأسا؟ و اخری فی أنّه بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلیّ او الاجمالیّ المعتبر فهل یکتفی فی امتثاله بالموافقهٔ الاجمالیّهٔ و لو مع تیّسر العلم التفصیلیّ ام لا یکتفی به الّا مع تعذّر العلم التفصیلیّ؟ فلا یجوز اکرام شخصین احدهما زید مع التمکّن من معرفه زید بالتّفصیل، و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع امکان الصلاهٔ فی ثوب طاهر.

و الکلام فیه من الجههٔ الاولی یقع جهتین، لانّ اعتبار العلم الاجمالیّ له مرتبتان: الاولی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ، و الثانیهٔ وجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ. و المتکفّل للتکلّم فی المرتبهٔ الثانیهٔ هی مسئله البراءهٔ و الاشتغال عند الشکّ فی المکلّف به، فالمقصود فی المقام الاوّل التکلّم فی المرتبهٔ الاولی.

و لنقدّم الکلام فی: المقام الثانی و هو کفایهٔ العلم الاجمالیّ فی الامتثال

ترجمه:

تنبیه چهارم (سخن در علم اجمالی)

اشاره

سخن در اینست که: معلوم اجمالی آیا در اعتبار مانند معلوم تفصیلی است یا نه و کلام در این مبحث:

گاهی در اعتبار معلوم اجمالی است از جهت اثبات تکلیف به سبب علم اجمالی و اینکه آیا معلوم اجمالی همچون معلوم تفصیلی بر مکلف منجّز بوده یا حکمش مجهول است و گاهی در اینست که، بعد از ثبوت تکلیف به سبب علم اجمالی معتبر آیا در اطاعت آن می‌توان با ممکن بودن علم تفصیلی به موافقت و اطاعت اجمالی بسنده کرد یا صرفا امتثال اجمالی در زمانی جایز است که علم تفصیلی تعذر داشته باشد بنابراین: اکرام دو شخصی که یکی از آن دو زید است و مکلف قادر بر شناخت تفصیلی زید و وجوب اکرام به اوست جایز نیست.

چنانچه با امکان گذراندن نماز در جامه پاک جایز نیست دو نماز در دو لباس مشتبه به‌هرحال سخن از جهت اول (اثبات تکلیف به علم اجمالی) در دو مرتبه و مقام واقع می‌شود زیرا که اعتبار علم اجمالی دارای دو مرتبه است ۱- مرتبه اول: حرمت مخالفت قطعیه ۲- مرتبه دوم: وجوب موافقت قطعیه.

ص: ۱۴۸

پس متصدی بحث و سخن درباره مرتبه دوم (وجوب موافقت قطعیه) مسئله برائت و اشتغال نسبت به شک در مکلف به می‌باشد

پس مقصود در مقام اول سخن از مرتبه اول (حرمت مخالفت قطعیه) است

لذا صحبت در مقام دوم یعنی کفایت علم اجمالی در مقام امتثال را بر مقام اول که ثبوت تکلیف به علم اجمالی است مقدم می کنیم.

ص: ۱۴۹

المقـام الثـانی و هو کفـایه العلم الاجمـالیّ فی الامتثـال فنقول: مقتضـی القاعـدهٔ جواز الاقتصـار- فی الامتثـال- بالعلم الاجمالیّ باتیان المکلّف به، امّا فی ما لا یحتاج سـقوط التکلیف فیه الی قصـد الإطاعهٔ ففی غایهٔ الوضوح، و امّا فی ما یحتاج الی قصد الاطاعهٔ فالظّاهر ایضا تحقّق الاطاعهٔ اذا قصد الاتیان بشیئین یقطع بکون احدهما الا مامور به.

و دعوی «انّ العلم بکون المأتیّ به مقرّبا معتبر حین الاتیان به، و لا یکفی العلم بعـده باتیانه» ممنوعهٔ، اذ لا شاهد لها بعد تحقّق الاطاعهٔ بغیر ذلک ایضا، فیجوز لمن تمکّن من تحصیل العلم التّفصیلیّ بأداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلیّ.

لکنّ الظّاهر کما هو المحکیّ عن بعض(۱) ثبوت الاتّفـاق علی عـدم جواز الاکتفـاء بالاحتیاط اذا توقّف علی تکرار العبادهٔ، بل ظاهر المحکیّ عن الحلّیّ فی مسألهٔ الصلاهٔ فی الثوبین عدم جواز التکرار للاحتیاط حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلیّ(۲) و ان کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.

و حینئذ فلا یجوز لمن تمکّن من تحصـیل العلم بالماء المطلق او بجههٔ القبلهٔ او فی ثوب طاهر ان یتوضّأ وضوءین یقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او یصلّی الی جهتین یقطع بکون احدهما القبلهٔ او فی ثوبین یقطع بطهارهٔ احدهما.

لکنّ الظّاهر من صاحب المـدارک التأمّل بل ترجیـح الجواز فی المسألـهٔ الاخیرهٔ.(۳) و لعلّه متأمّـل فی الکلّ، اذ لا خصوصـیّهٔ للمسالهٔ الاخیرهٔ

و امّـا اذا لم یتوقّف الاحتیـاط علی التکرار- کما اذا اتی بالصـلاهٔ مع جمیع ما یحتمل ان یکون جزء- فالظّاهر عـدم ثبوت الاتّفاق علی المنع و وجوب تحصـیل الیقین التفصـیلیّ؛ لکن لا یبعـد ذهاب المشـهور الی ذلک، بل ظاهر کلام السـیّد الرضـیّ- فی مسألـهٔ الجاهل بوجوب القصر- و ظاهر تقریر اخیه السیّد المرتضی له ثبوت الاجماع علی بطلان صلاهٔ من لا یعلم احکامها(۴)

هذا کلّه فی تقدیم العلم التفصیلیّ علی الاجمالیّ.

۱- سیأتی من المصـنّف فی آخر بحث البراءه- عند قوله: خاتمه فی ما یعتبر فی العمل بالاصل- نسبه ذلک الی المحدّث البحرانی، و ما فی الحدائق علی خلافه راجع الحدائق الناضرهٔ: ج ۵ ص ۴۰۶.

۲- السرائر: ج ۱ ص ۱۸۵

۳- المدارک: ج ۲ ص ۳۵۷- ۳۵۸.

۴- حکاه الشـهید فی الـذکری: ص ۲۵۹ س ۱۸، و نفس السـؤال وقع من الشـریف الرسـی و تقریر علم الهـدی له فی الجواب لاـحظ المسائل الرسیّهٔ الثانیهٔ(المجموعهٔ الثانیهٔ): ص ۳۸۳- ۳۸۴.

ص: ۱۵۰

ترجمه:

([مقام دوم] کلام در کفایت علم اجمالی نسبت به مقام امتثال)

اشاره

مقتضای قاعده اکتفا به علم اجمالی است در مقام امتثال و انجام مکلّف به، لکن در اموری که (واجبات توصّـلی) سقوط تکلیف نیاز به قصد قربت نداشته باشد مسئله بسیار روشن و بدون تردید است،

اما در اموری که (واجبات عبادی) به قصـد قربت نیاز دارد و تکلیف بدون تحقق نیّت ساقط نمی‌گردد، در صورتی که انجام دو فعل قصد شود که یکی از آن دو مامور به (متعلّق تکلیف) است، ظاهرا اطاعت و امتثال اجمالی کافی است

(دعوی و دفع آن)

و این ادّعـا که علم (مکلّف) به مقرّب بودن عملش در حین عمـل معتبر و لازم است، و حصول علم بعـد از انجـام مـامور به کفـایت نمی‌کند سخن ممنوعی است.

زیرا پس از تحقّق اطاعت به غیر این نحو (علم به مقرّب بودن عملش) و حصول امتثال، شاهدی بر ادعای مذکور وجود ندارد.

پس برای کسـی که از تحصـیل علم تفصـیلی به اداء عبـادت متمکّن است جـایز است که احتیـاط نموده (یعنی: به علم اجمالی عمل کند) و تحصیل علم تفصیلی را ترک نماید.

(عدم جواز احتیاط در عبادات)

اشاره

امـا ظاهرا براساس آنچه از برخی حکایت شـده ثبوت اتفاق است میان فقهاء بر جایز نبودن احتیاط، در موردی که احتیاط متوقف بر تکرار عبادت باشد

بلکه بنا بر آنچه از مرحوم حلّی پیرامون مسـئله نماز در ثوبین مشتبهین حکایت شده روشن می‌شود که حتی درصورتی‌که از تحصیل علم تفصـیلی هم متمکّن نباشـد تکرار نماز به خاطر احتیاط جایز نیست هرچند تعمیمی که در کلام ایشان هست ممنوع است. (لکن حکایت این نقل دلیل بر عدم جواز تکرار در عبادت است)

پس در صورت عدم جواز احتیاط:

برای شخصـی که از تحصـیل علم به آب مطلق، یـا بطرف قبله، یا خوانـدن نماز در جامه پاک متمکّن است جایز نیست که دو وضـو بگیرد تا یقین حاصل کند که یکی از آن دو وضو با آب مطلق بوده، یا اینکه به دو طرف نماز بخواند تا قطع حاصل کند که یکی از دو طرف قبله بوده است، یا در دو جامه نماز بخواند تا قطع حاصل کند به طهارت یکی از آن دو (جامه).

ص: ۱۵۱

اما ظاهر کلام صاحب مدارک بیانگر تأمّل ایشان، بلکه جواز احتیاط و تکرار عبادت در مسئله اخیر است. و شاید ایشان در تمام مسائل (اشتباه آب مطلق به مضاف، اشتباه قبله و اشتباه ثوب طاهر) تأمل داشته باشند،

زیرا مسئله اخیر خصوصیّتی ندارد (چون هر سه مسئله از یک وادی هستند)

(سخن در احتیاطی که متوقّف بر تکرار نیست)

اما اگر احتیاط (در عبادت) متوقّف بر تکرار آن نباشد، مثل هنگامی که نماز را با تمام محتملاتش و با تمام آنچه ممکن است جزء باشد اتیان کنند.

علی الظّاهر اتّفاق و اجمالی (در این فرض) بر منع از احتیاط و وجوب تحصیل یقین تفصیلی در میان نیست.

امّا اعتقاد مشهور به منع و وجوب تحصیل یقین تفصیلی هم بعید نیست، بلکه ظاهر کلام سید رضی (ره) در مسئله جاهل به وجوب قصر و ظاهر تقریر برادرش سید مرتضی (ره) ثبوت اجماع (علماء) است بر بطلان نماز کسی که احکام آن را نمی‌داند.

سپس شیخ می‌فرماید:

تمام این (مطالب و احکام) در ارتباط با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدیمش برآن بود

تشریح المسائل* علم اجمالی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: آگاهی مکلف از واقع بصورت مجمل و سربسته میان این آن.

فی المثل: به‌طور اجمال می‌داند که، در واقع و در عصر غیبت یا جمعه واجب است یا ظهر، لکن مشخصا نمی‌داند کدام‌یک از آن دو واجب می‌باشد.

* علم تفصیلی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: انکشاف صددرصد و بدون ابهام واقع برای مکلّف

فی المثل: می‌داند که در عصر غیبت، معیّنا نماز جمعه واجب است

* شک چیست؟

ج: مستور بودن صددرصد واقع برای مکلّف به نحوی که اجمالا و تفصیلا راهی به‌سوی واقع ندارد.

فی المثل: شک دارد که آیا در عصر غیبت، جمعه واجب است یا نه

ص: ۱۵۲

* موضوع سخن در این مبحث چیست؟

ج: علم اجمالی

* انما الکلام در مبحث علم اجمالی چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی حجّت است یا نه؟

* مراد از اینکه گفته می‌شود علم تفصیلی حجّت است چیست؟

ج: اینست که: اگر حکمی از احکام شرع مقدّس برای مکلّف معلوم بالتفصیل شد، قطعا در حقّ او منجّز و مخالفت با آن عقاب‌آور است.

* آیا علم تفصیلی مطلقا حجّت است؟

ج: خیر، زیرا عند المشهور، از هر راهی و برای هرکسی حاصل شود حجّت است

لکن به نظر اخباریون تنها اگر از راه مقدّمات شرعیّه حاصل شود حجّت است.

و از نظر کاشف الغطاء، علم تفصیلی آدم متعارف حجّت است نه فرد قطّاع، و لکن فی الجملهٔ حجیّت علم تفصیلی از مسلّمات و بلکه عالی‌ترین حجّت شرعی و عقلی می‌باشد

* آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مثبت تکلیف است و حکم واقعی را در حق ما منجّز می‌کند یا اینکه وجودش کالعدم و بلاتأثیر بوده و ما موظّف به استفاده از اصل عملیّه هستیم؟

ج: ۱- عند المشهور ملحق به علم تفصیلی و مثبت تکلیف است.

۲- برخی هم علم اجمالی را مثبت تکلیف ندانسته و آن را مانند مجهول مطلق می‌دانند.

* به فرض که علم اجمالی مثبت تکلیف باشد آیا تنها مخالفت قطعیّه با آن حرام است یا اینکه موافقت قطعیه با آن نیز واجب است

ج: عند المشهور: علاوه بر حرمت مخالفت قطعیه، موافقت قطعیه با آن نیز واجب است.

* مراد از عبارت (مقتضی القاعده جواز الاقتصار ...) چیست

ج: اینست که: گاهی در موارد علم اجمالی به وجوب و یا حرمت احد الامرین، امتثال تفصیلی ممکن است.

یعنی: اگرچه مکلف در حال حاضر علم اجمالی دارد لکن می‌تواند بعد الفحص و البحث به علم تفصیلی دست پیدا کند و همان واجب یا حرام واقعی را امتثال کند.

فی المثل: مولی گفته است اکرم عالما، لکن عبد مردّد است که زید عالم است یا عمر، لذا از مردم محلّ می‌پرسد و عالم واقعی را شناسایی کرده، اکرام می‌کند.

یا فی المثل: خطاب آمده: صلّ الی القبلهٔ: لکن مکلّف علم اجمالی دارد که قبله یا در جهت شمال است و یا مشرق ولی می‌تواند از اهل نماز بپرسد و پس از تعیین قبله امتثال تفصیلی انجام دهد.

ص: ۱۵۳

* آیا امتثال تفصیلی در هر موردی ممکن است؟

ج: خیر، در برخی موارد تنها امتثال اجمالی ممکن است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که در زمان غیبت تعیینا یا ظهر واجب است یا جمعه، لکن هیچ راهی برای علم تفصیلی و امتثال واقع بما هو معیّن نداریم.

* حاصل مطلب:

در مواردی که راهی برای امتثال تفصیلی وجود ندارد، بدون شک می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود.

* چرا جناب شیخ به‌جای علم اجمالی، عبارت (ان المعلوم اجمالا) آورده است؟

ج: زیرا اجمال و تفصیل صفت برای امر معلوم است نه علم، چه آنکه علم عبارتست از:

انکشاف و یقین که در آن هیچ اجمال و ابهامی وجود ندارد.

پس چرا در تعبیرات، عبارت (العلم الاجمالی و التفصیلی) بکار می‌برند؟

ج: چون وصف الاجمال و التفصیل، از باب وصف به حال متعلّق موصوف است،

* مراد جناب شیخ از عبارت (فی التنجّز علی المکلّف ...) چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی در اثبات تکلیف و تنجّز آن بر مکلّف، کافی است یا نه؟

* مراد از (ما) در عبارت (فیما لا یحتاج سقوط التکلیف ...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحقّقشان به قصد قربت وابسته نیست،

بلکه با قصد ریا نیز، در خارج تحقّق می‌یابند. مثل: ازاله نجاست از بدن

* وجه فرموده شیخ و علّت تحقّق امتثال در این امور چیست؟

ج: اینست که:

مقصود در واجبات توصّلی تنها حصول فعل و تحقّق آن در خارج است.

* مطلوب در این‌گونه موارد چگونه حاصل می‌شود؟

ج: بدیهی است که با احتیاط و امتثال اجمالی، مطلوب در این‌گونه موارد حاصل می‌شود.

یعنی:

اگر مکلّف جامه متنجّسی را با دو آب که یکی مضاف و دیگری مطلق است بشوید، پس از شستشو با هر دو آب، به طهارت آن یقین حاصل می‌کند.

* مراد از (ما) در عبارت (فیما یحتاج الی قصد الاطاعه ...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحقّقشان متوقّف بر نیّت و قصد قربت است. مثل: نماز، روزه، حج و ...

* وجه تحقّق امتثال و جواز اکتفا به علم اجمالی در واجبات تعبّدی از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

ص: ۱۵۴

مطلوب شارع مقدّس تحصیل واجب با نیّت اطاعت و قصد قربت می‌باشد.

* گفته شد مواردی که راهی برای امتثال تفصیلی وجود ندارد، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود.

حال سؤال اینست که آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کفایت می کند یا نه؟

ج: اولا: امتثال تفصیلی در چهار صورت ممکن است.

ثانیا: در هریک از این چهار صورت دو مرحله از بحث وجود دارد

۱- مقتضای قاعده (حکم عقل و عقلا) چیست؟ ۲- مقتضای دلیل (شرعی) چیست؟

* صورت اوّل تمکّن، در امتثال تفصیلی، و اکتفا به امتثال اجمالی چگونه است؟ و مقتضای قاعده و دلیل در این صورت چیست؟

ج: عمل توصّلی است و احتیاط مستلزم تکرار عمل است

فی المثل: اجمالا می‌دانم که یا ۱۰ تومان به آقای زید بدهکارم یا ۵۰ تومان به بکر حال:

احتیاط به اینست که: هم ۵۰ تومان به بکر بدهم و هم ۱۰۰ تومان به زید.

در اینجا، مقتضای قاعده (حکم عقل)، کفایت امتثال اجمالی است و نیازی به امتثال تفصیلی نیست، چرا؟

زیرا، ادای دین از امور توصّلی است و در توصّلیّات ذات الفعل مطلوب است و مکلف ذات الفعل را انجام داده است.

از نظر شرعی هم هیچ‌گونه دلیلی برخلاف این حکم عقل و مقتضای قاعده نداریم. پس قطعا امتثال اجمالی کفایت می کند.

* صورت دوم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است؟

ج: عمل توصّلی بوده و احتیاط مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.

فی المثل:

نمی‌دانم که آیا ۱۰۰ تومان به زید بدهکارم یا ۵۰ تومان.

حال: احتیاط به اینست که: اکثر را که ۱۰۰ تومان است بپردازم و نیاز به تکرار نیست.

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

اینست که: امتثال اجمالی کفایت می کند و از نظر شرعی هم دلیلی برخلاف آن نمی‌باشد.

* صورت سوم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است؟ و اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: در این صورت عمل تعبّدی است، و احتیاط نیز مستلزم تکرار می‌باشد. فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر یا جمعه در عصر غیبت.

حال: احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم و هم جمعه را، اگرچه نماز امر تعبّدی می‌باشد.

ص: ۱۵۵

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

ج: مقتضای قاعـده (یعنی: حکم عقل) اینست که: امتثال اجمالی کفایت می کند. چرا که غرض و غایت، انجام واجب واقعی است و این غرض با احتیاط حاصل می‌شود. و لذا نیازی به تحصیل امتثال تفصیلی نمی‌باشد.

* صورت چهارم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است و مقتضای قاعد در اکتفا به امتثال اجمالی به‌جای آن چیست؟

ج: در این صورت نیز عمل تعبدی بوده، و احتیاط هم مستلزم تکرار نمی‌باشد.

فی المثل: اجمالاً می‌دانیم که، نماز ده‌جزئی بر ما واجب است یا نماز نه جزئی که سوره جزء آن نمی‌باشد.

حال:

مقتضای قاعده، انجام اکثر است.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی در صورت چهارم، اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: به مقتضای قاعده و حکم عقل، بله کافی و جایز است.

زیرا: چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست.

از طرفی هم دلیل شرعی برخلاف حکم عقل نداریم.

* به نظر شما چرا مقتضای قاعده در صور چهارگانه، اکتفا به امتثال اجمالی است؟

ج: زیرا، امر اطاعت و تحقق امتثال به عهـده عقلا بوده و شارع مقـدّس تصـرّفی در آن نـدارد. حال روشن است در جایی که بنده‌ای مردّد به انجام دو فعل گردد، و هر دو را به قصد رجاء مطلوبیّت و قربت به حضرت باری اتیان نماید،

درصورتی‌که یکی از آن دو عمل واجب شرعی باشد، وی مطیع و متمثّل بحساب می‌آید.

و لـذا در مـوردی کـه، قبلـه مشـتبه است، اگرچه می‌تـوان بـا فحص آن را معیّن نمـود، لکن اگر به چهـار طرف نمـاز بخـوانیم، حتما مطلوب واقعی را بجا آورده‌ایم و امتثال حاصل می‌شود. و هیچ دلیلی نیز بر عدم تحقّق مطلوب در دست نمی‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (بل الظّاهر المحکیّ من الحلّی ...) چیست؟

ج: مراد رأی مرحوم ابن ادریس حلّی است که، در مسئله نماز در ثوبین مشتبهین، فرموده است: یکی تکرار از نماز به جهت احتیاط جایز نیست. حتّی در فرضی که از تحصیل علم تفصیلی متمکّن نباشند.

* رأی مرحوم ابن ادریس بازگشت به چه وجوهی دارد؟

ج: به دو وجه عمده. از جمله:

ص: ۱۵۶

۱- اینکه: بر شخص نمازگزار یک نماز واجب است. و حال آنکه اگر بخواهد دو بار نماز بخواند؟ کدام‌یک مأمور به واقعی است؟ در نتیجه: نیّت وجوب (یا قصد وجه) از او متمشّی نمی‌شود.

۲- اینکه: بر شخص نمازگزار واجب است که، در وقت شروع، علم به طهارت لباسش داشته باشد و حال آنکه اگر بخواهد در دو جامه دو نماز بخواند، هنگام شروع در هریک از دو نماز شک دارد.

* حاصل مطلب اینکه:

مرحوم ابن ادریس می گوید: از ظاهر این دو وجه استفاده می‌شود که احتیاط مشروط نمی‌باشد، حتی با عدم تمکّن از علم تفصیلی.

* مراد از تعمیم در عبارت (ما ذکره من التّعمیم ممنوعا) چیست؟

ج: عبارت (حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلی) است.

* وجه منع این تعمیم چیست؟

ج: اینست که: اگر تعمیم درست باشد مستلزم اینست که: احتیاط در هیچ موردی مشروع نباشد. درصورتی‌که هیچ‌یک از فقها حتّی خود ایشان به آن ملتزم نیستند.

* عبارت (لکن الظّاهر من صاحب المدارک ...) به چه مطلبی اشاره دارد؟

ج: به پاسخی که صاحب مدارک به دلیل کسی که قائل به اشتراط قطع به طهارت لباس می‌باشد داده است

و می‌فرماید که: شرط قطع به طهارت لباس را قبول نداریم، چرا که قطع به طهارت لباس، با قدرت داشتن برآن شرط است نه در صورت اشتباه

* عبارت (اذ لا خصوصیّة للمسألة الاخیرة) اشاره به چه مطلبی دارد؟

ج: اشاره دارد به بیان علّت تأمّل صاحب مدارک در هر سه مسئله.

* مراد از عبارت (لم یتوقّف الاحتیاط علی التّکرار) چیست؟

ج: مراد همان صورت دوّم است که، عمل توصّلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست، و احتیاط هم به اینست که؛ اکثر را انجام دهند.

مثل: تمام مواردی که: دوران امر میان اقلّ و اکثر است.

فی المثل: مکلّف شک دارد که آیا استعاذه قبل از قرائت از اجزاء نماز بوده است یا نه؟

* مراد از عبارت (بل ظاهر کلام السیّد الرّضی رحمه اللّه ...) چیست؟

ج: ادعای اجماع سیّد رضی و سیّد مرتضی است بر عدم اکتفا به امتثال اجمالی در صورت چهارم، که عمل تعبّدی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. و احتیاط به اتیان اکثر است.

ص: ۱۵۷

لکن به نظر شیخ نه اجماع منقول حجیّت دارد و نه شهرت فتوائیه، بلکه امتثال اجمالی کفایت می‌کند.

نکته: مطالب و احکامی که گفته شد در رابطه با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدّم آن بود و مطلب بعد پیرامون ظنّ تفصیلی است.

ص: ۱۵۸

(و هل یلحق بالعلم التفصیلیّ الظنّ التفصیلیّ المعتبر، فیقدّم علی العلم الاجمالیّ ام لا؟)

التحقیق ان یقال: انّ الظنّ المذکور ان کان ممّا لم یثبت اعتباره الّا من جهة «دلیل الانسداد» المعروف بین المتأخّرین لا ثبات حجیّة الظنّ المطلق، فلا اشکال فی جواز ترک تحصیله و الاخذ بالاحتیاط اذا لم یتوقف علی التکرار.

و العجب ممّن(۱) یعمل بالامارات من باب الظّنّ المطلق، ثم یذهب الی عدم صحّة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید و الاخذ بالاحتیاط. و لعلّ الشّبهة من جهة اعتبار قصد الوجه و لابطال هذه الشبهة و اثبات صحّة عبادة المحتاط محلّ آخر.

و امّا لو توقّف الاحتیاط علی التکرار، ففی جواز الاخذ به و ترک تحصیل الظّنّ بتعیین المکلّف به او عدم الجواز وجهان:

من انّ العمل بالظنّ المطلق لم یثبت الّا جوازه و عدم وجوب تقدیم الاحتیاط علیه، امّا تقدیمه علی الاحتیاط فلم یدلّ علیه دلیل

ترجمه:

بحث پیرامون ظنّ تفصیلی

(آیا ظنّ تفصیلی مانند علم تفصیلی معتبر است تا در نتیجه بر علم اجمالی مقدّم داشته شود یا نه؟)

تحقیق، مقتضی آنست که گفته شود:

اگر ظنّ تفصیلی از ظنونی باشد که اعتبارش جز از راه دلیل انسداد که در اثبات حجیّت ظنّ مطلق میان متأخرین معروف است، ثابت نشود، اشکالی در ترک تحصیل آن و تمسّک به احتیاط نمی‌باشد، مشروط به اینکه احتیاط مقتضی تکرار نباشد.

و جای بسی تعجّب است از کسی که، به امارات از باب ظنّ مطلق عمل می‌کند. و سپس قائل به عدم صحّت عبادت، رهاکننده دو طریق اجتهاد و تقلید، و عمل‌کننده به احتیاط می‌شود. و شاید که شبهه ایشان (در صحّت عمل محتاط) از جهت اعتبار قصد وجه باشد. و برای ابطال این شبهه و اثبات صحّت عبادت شخص محتاط، محلّ دیگری است.

اما اگر احتیاط متوقّف بر تکرار باشد، پس در جواز اخذ به آن و ترک تحصیل ظنّ تفصیلی به تعیین مکلف به یا عدم جوازش، دو احتمال وجود دارد.

۱- هو المحقق القمی فی القوانین ج ۲ ص ۱۴۰ س ۲۲ و ما بعد.

ص: ۱۵۹

احتمال اول: اینکه: احتیاط و تکرار جایز باشد

زیرا (پس از تمامیّت مقدّمات دلیل انسداد، تنها جواز عمل به ظنّ مطلق و عدم وجوب تقدیم احتیاط برآن ثابت می‌شود، لکن دلیلی بر وجوب عمل به ظنّ مطلق و تقدیم آن بر احتیاط دلالت نمی‌کند در نتیجه: عمل به احتیاط مشروع است.

ص: ۱۶۰

و من ان الظاهر ان تکرار العبادهٔ احتیاطا فی الشّبههٔ الحکمیّهٔ مع ثبوت الطریق الی الحکم الشرعی و لو کان هو الظن المطلق خلاف السیرهٔ المستمرّهٔ. بین العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعیّ، فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامتثال.

و الحاصل: انّ الامر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلیّ و لو کان ظنّا و بین تحصیل العلم بتحقق الاطاعهٔ و لو اجمالا فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یکون الثانی مقدّما علی الاول فی مقام الاطاعهٔ، بحکم العقل و العقلاء لکن بعد العلم بجواز الاول و الشک فی جواز الثانی فی الشرعیات من جههٔ منع جماعهٔ من الاصحاب(۱) عن ذلک و اطلاقهم اعتبار نیّهٔ الوجه، فالاحوط ترک ذلک و ان لم یکن واجبا، لانّ نیّهٔ الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلّمه الّا مع العلم بالوجه او الظنّ الخاصّ، لا الظن المطلق الذی لم یثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتیاط لا بعدم جوازه، فکیف یعقل تقدیمه علی الاحتیاط.

ترجمه:

دوران امر میان احتیاطی که متوقف بر تکرار و عمل به ظنّ تفصیلی

اشاره

احتمال دوم اینکه: احتیاط مشروع نبوده و عمل به ظنّ انسدادی متعیّن باشد.

دلیل:

زیرا ظاهرا در شبهات حکمیه تکرار عبادت به عنوان احتیاط (و ترک طریق اجتهاد یا تقلید) خلاف سیره جاریه میان علما می‌باشد؛ هرچند طریق و اماره برای رسیدن به حکم شرعی، ظنّ مطلق باشد. در صورتی که عمل به ظنّ اجماعا جایز است (و حال آنکه جواز احتیاط اختلافی است)، پس در عدم جواز عمل به احتیاط، همان احتمال عدم جوازش و عدم اعتقاد تفصیلی در مقام امتثال به آن کفایت می کند.

حاصل مطلب اینکه:

امر دایر است بین تحصل اعتقاد تفصیلی (اگرچه ظن باشد)، و بین اینکه، علم به تحقّق اطاعت و حصول امتثال پیدا نماییم و لو اجمالا.

پس با قطع نظر از وجود دلیل خارجی، دوّمی به حکم عقل، در مقام اطاعت و امتثال بر اولی مقدّم می‌باشد.

استدراک

لکن بعد از علم به جواز اوّل و شک در مشروعیّت دوّم در شرعیّات، به خاطر اینکه برخی از اصحاب، نیّت وجه را معتبر دانسته و در نتیجه از عمل به احتیاط منع نموده‌اند (و این امر

۱- کالعلامهٔ فی التحریر ج ۱ ص ۹ س ۱۵ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ج ۲ ص ۲۱۸

ص: ۱۶۱

موجب شک در جواز احتیاط می‌گردد در حالی که نسبت به عمل به ظنّ چنین منعی وجود ندارد)، پس احوط ترک عمل به احتیاط است، هرچند ترک احتیاط در اینجا واجب نباشد.

دلیل اینکه: نیّت وجه، هرچند قائل به لزومش بشویم، لکن در جایی به آن ملتزم شده که متعیّنا یا به آن قطع داشته باشیم یا لااقل از راه ظنّ خاص احرازش کرده باشیم نه ظنّ مطلق که قائل به آن، جوازش را ثابت نکرده مگر به عدم وجوب احتیاط نه به عدم جواز.

پس چگونه می‌شود تصوّر کرد که، عمل به ظن بر احتیاط مقدم بوده و الزاما به آن عمل شده و عمل به احتیاط حرام باشد؟

تشریح المسائل* مقدّمه: بفرمایید تمکّن از امتثال تفصیلی چگونه حاصل می‌شود؟

ج:

۱- گاهی به‌واسطه تمکّن از علم تفصیلی حاصل می‌شود. فی المثل: می‌توان با مراجعه به خبر متواتر یا اجماع محصّل و ... به یک طرف یقین حاصل نمود.

۲- و گاهی به‌واسطه تمکّن از ظنّ تفصیلی به یک طرف می‌باشد.

* ظنّ در اصطلاح اصولین به چه معناست؟

ج: بر دو معنا اطلاق می‌شود الف: ظنّ خاص ب: ظنّ مطلق

* مراد از ظنّ خاصّ چیست؟

ج: مراد هر ظنّی است که دلیل معتبر خاصی بر اعتبارش اقامه شده باشد مثل: ظنّ مستند به خبر واحد یا اجماع منقول و یا قول اهل لغت.

* ظنّ مطلق چگونه ظنی است؟

ج: ظنی است که هیچ دلیل معتبر خاصی بر اعتبارش وجود ندارد. و تنها دلیل بر حجیّتش، انسداد باب علم است.

* آیا عمل به ظنّ مطلق جایز است یا خیر؟

ج: خیر،

چون دلیل بر حجیّت ظنّ مطلق، انسداد باب علم است و حجیّت آن تنها در زمان تعذّر علم می‌باشد، تا زمانی که ما تمکّن از علم داریم، عمل به چنین ظنّی جایز نمی‌باشد.

* نظر انسدادیون راجع به حجیّت ظنّ مطلق چیست؟

ج: طرفدار حجیّت مطلق ظنون معتبره هستند.

یعنی: هر ظنّی از هر راهی که حاصل شود (به استثنای ظنون باطله مثل: قیاس ...)

ص: ۱۶۲

حجّت است. و این مدّعا را با دلیل انسداد ثابت می کنند.

* نظر مشهور علما راجع به حجّیّت ظنّ مطلق چیست؟

ج: قائل به حجیّت ظنّ مطلق نیستند. چرا که می گویند:

اگرچه بـاب علم بر روی مـا بسـته است و لکن بـاب علمی و ظنّ خـاص به روی مـا مفتوح است و اخبار ثقه و ظواهر کتاب می‌تواند معظم مشکلات ما را حل کند، و لذا نیازی به حجّیّت مطلق ظنّ نداریم.

و چنانچه مورد نادری هم باشد که، نتوانیم از طریق باب علمی و ظنّ خاصّ حکم آن را پیدا کنیم، به اصل عملیّه مراجعه می کنیم.

* دلیل انسداد چیست؟

ج: مرکب از پنج مقدّمه است. از جمله:

۱- اینکه مکلّف، به ثبوت تکالیف فعلی، علم اجمالی دارد.

۲- باب علم و علمی نسبت به بسیاری از تکالیف بر روی ما بسته است،

۳- عدم امتثال تکالیف بر مکلّفین جایز نمی‌باشد.

۴- در موارد جهل و عدم علم، احتیاط به خاطر منجّز شدنش به عسر و حرج، واجب نیست.

۵- ترجیح مرجوح بر راجح نیز قبیح است.

در نتیجه: یا عقل حکم می کند به حجیّت مطلق ظنّ،

یا کشف می‌شود که شارع مقدّس در زمان تعذّر علم، مطلق ظنّ را حجّت قرار داده.

* مراد شیخ از عبارت (فلا اشکال فی جواز ترک تحصیله) چیست؟

ج: عدم اشکال در ترک تحصیل ظنّ مطلق (یا انسدادی) است.

* وجه عدم اشکال چیست؟

ج: اینست که: حجیّت ظنّ انسدادی متوقف بر مقدّمات پنجگانه و تمامیت آنهاست. از جمله: عدم وجوب احتیاط

در نتیجه: به فرض تمامیّت مقدّمات، اثبات می‌شود که احتیاط واجب نیست. نه اینکه جایز نباشد.

* مقصود از عامل به امارات از باب ظنّ انسدادی در عبارت شیخ چه کسی است؟

ج: ظاهرا مرحوم صاحب قوانین بوده باشد.

* مراد شیخ در این زمینه چیست؟

ج: اینست که: محقّق قمّی، عمل به امارات ظنّی را از باب انسداد جایز می‌داند. و لازمه

ص: ۱۶۳

این رأی جایز دانستن عمل به احتیاط است. چرا؟ زیرا عمل به احتیاط موجب حصول یقین به امتثال است لکن جناب قمی، امتثال ظنی (ظنّ انسداد) را مجزی دانسته ولی عمل به احتیاط را جایز نمی‌داند.

* مراد شیخ از عبارت (و لعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه) چیست؟

ج: بیان تنها وجهی است که شاید برای فرموده محقق قمی به نظر می‌آید.

* مراد از عبارت (و امّا اذا توقّف الاحتیاط علی التکرار الخ) چیست؟

ج: بیان دو احتمال در مواردی است که احتیاط متوقف بر تکرار است. که در ترجمه و متن هر دو را آوردیم

* مراد از عبارت (من انّ العمل بالظّنّ المطلق ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان دلیل احتمال اول یعنی: جواز عمل به احتیاط است. توضیح اینکه:

جواز عمل به احتیاط و عمل به ظنّ انسدادی یکی است.

زیرا دلیل انسداد که دلالت بر حجیّت ظنّ مطلق دارد، تنها جواز ظنّ مطلق و عدم وجوب احتیاط را اثبات می کند.

بنابراین:

مفاد دلیل انسداد، جواز عمل به هریك از ظنّ مطلق و احتیاط می‌باشد و هیچ‌یك را بر دیگری مقدّم نمی‌دارد.

* مراد از عبارت (من انّ الظاهر انّ تکرار العبادة ...) چیست؟

ج: بیان دو دلیلی است که بر احتمال دوّم یعنی: تعیّن عمل به ظنّ مطلق و عدم جواز احتیاط است

* اولین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ مطلق برآن از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: در شبهات حکمیّه، با ثبوت طریق برای رسیدن به حکم شرعی، عمل کردن به احتیاط، خلاف سیره همیشگی فقهاء است.

و لذا نفس این سیره، در عدم مشروطیّت احتیاط کفایت می کند.

* دوّمین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ انسدادی برآن، چیست؟

جواب: اینست که:

چون اجماع و اتّفاق نوّاب و حضرات علما و مجتهدین بر ظنّ اقامه شده، با عمل به ظنّ، حتما غرض از تکلیف حاصل می‌شود.

و لکن احتیاط و جواز آن چون مورد اختلاف علما است، معلوم نیست که محصّل غرض باشد.

ص: ۱۶۴

* به‌طور مختصر بفرمایید مراد از شبهه حکمیّه چیست و چه تفاوتی با شبهه موضوعیه دارد؟

ج: موردی از شک است که منشا آن شارع مقدّس می‌باشد. در قبال شبهه موضوعیّه که شک، ناشی از اشتباه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقیّد نمودن کلام به این قسم از شبهه در اینجا چیست؟

ج: اینست که: فعلا، بحث در اعتبار نیّت وجه و عدم آن می‌باشد. به نحوی که: اگر نیّت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشروع نمی‌باشد. و اگر نیّت وجه معتبر نباشد، احتیاط جایز است.

و لذا چون منشا این شک و شبهه شارع است، جناب شیخ کلام را به آن مقیّد کرده.

حال با توجه به آنچه در این بخش گذشت به سؤالات زیر پاسخ دهید:

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی بر مبنای ظنّ مطلق، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که درهرصورت باید به مقتضای قاعده و دلیل شرعی روی آن بحث نمود.

* صورت اول مسئله چگونه است؟

ج: عمل توصّلی بوده و احتیاط نیز مستلزم تکرار نمی‌باشد.

فی المثل: علم اجمالی دارید که به آقای زید بدهکارید، لکن نمی‌دانید صد تومان یا هزار تومان، به حکم احتیاط باید اکثر را بپردازید.

* آیا در مسئله فوق نمی‌تواند از راه بیّنه یا سؤال از طرف طلبکار به یک طرف ظنّ پیدا کند؟

ج: چرا می‌تواند به امتثال ظنّی تفصیلی دست پیدا کند.

* مراد از تکرار در اینجا چه می‌باشد؟

ج: بیان نحوه احتیاط است.

* حال آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی می‌تواند به امتثال اجمالی و احتیاط اکتفا کند؟

جواب:

۱- مقتضای قاعده (دلیل عقلی) اینست که: بله، می‌تواند.

زیرا در توصّلیّات، غرض انجام ذات العمل است، و هیچ خصوصیّتی در آن دخالت ندارد.

و لذا با احتیاط نیز به واجب واقعی می‌رسد و غرض حاصل می‌شود و تکلیف ساقط.

۲- از نظر شارع هم امتثال اجمالی بلامانع است.

* صورت دوم مسئله مذکور چگونه است؟

ج: در این صورت: عمل توصّلی و احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: شما علم اجمالی دارید که به هریک از دو شخص زید و عمر یا صد تومان و یا هزار تومان بدهکارید، و لکن معینا نمی‌دانید کدام مبلغ مربوط به زید و یا عمر است.

ص: ۱۶۵

* احتیاط در اینجا چگونه است؟

ج: احتیاط در صورت دوم به اینست که: دو عمل انجام دهید. یعنی: صد تومان به زید و هزار تومان به عمر بدهید.

* آیا در صورت دوم تمکّن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد؟

ج: بله دارد

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی می‌تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند؟

ج: به مقتضای قاعده، بله. به همان صورت اوّل عمل می‌نماید. از نظر شرعی نیز بلامانع است. پس امتثال اجمالی جایز می‌باشد.

* صورت سوم مسئله چگونه است؟

ج: عمل تعبّدی بوده و احتیاط مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یا نماز ده‌جزئی بر من واجب است یا نه‌جزئی (بدون سوره)

احتیاط در اینجا نیز اتیان اکثر، یعنی: نماز ده‌جزئی است.

* آیا در این صورت نیز تمکّن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد یا نه؟

ج: بله، می‌توان به منابع مراجعه و به یک طرف ظنّ تفصیلی پیدا نمود.

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی ظنّی، می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله

زیرا، غرض امتثال امر مولی می‌باشد، و این غرض با اتیان اکثر حاصل می‌شود. و لذا نیازی به تحصیل ظنّ تفصیلی نداریم.

* مقتضای دلیل شرعی، در صورت سوم چیست؟

ج: از نظر شرعی دو مانع وجود دارد: ۱- دلیل انسداد ۲- قصد وجه

* دلیل انسداد در اکتفا به امتثالی اجمالی در صورت سوم چه می گوید؟

ج: می گوید: در مواردی که تحصیل ظنّ تفصیلی ممکن است، باید طرف راجح را گرفت و طرف مرجوح را ردّ نمود.

* آیا واقعا دلیل انسداد می‌تواند در اینجا مانع از احتیاط شود؟

ج: خیر، زیراکه این دلیل می گوید: احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد، و اکتفا به ظنّ و اخذ به راجح را جایز می‌شمارد. حال این چه منافاتی با جواز احتیاط دارد؟

بله:

اگر دلیل انسداد می گفت: احتیاط کردن حرام است و اخذ به ظنّ واجب، جلوی امتثال

ص: ۱۶۶

اجمالی را می‌گرفت. و لکن چنین نیست.

* چرا قصد وجه را بعنوان دوّمین مانع از اکتفا به امتثال اجمالی مطرح کرده‌اند؟

ج: زیرا قائل‌اند که: عبادت، قصد وجه (قصد وجوب یا ندب) لازم دارد. چه کلّ عبادت و یا تک‌تک اجزاء آن.

لذا، اگر ما به امتثالی اجمالی بسنده کنیم، قصد الوجه فوت می‌شود. چرا که نمی‌دانیم (قصد الوجه) جزء دهم است تا به قصد وجوب انجام دهیم، یا اینکه مستحب است تا که به قصد استحباب انجام دهیم

و لذا، نباید احتیاط نمود.

* آیا به نظر شما قصد وجه در عبادات لازم است؟

ج: خیر، زیرا هیچ دلیل شرعی بر لزوم آن در دست نیست.

* چهارمین صورت، مسئله مورد نظر چیست؟

ج: اینست که: عمل تعبّدی، احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که، یا ظهر واجب است یا جمعه، و لکن معیّنا نمی‌دانیم کدام یک واجب است. احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم، هم جمعه را، درحالی‌که تمکّن از تحصیل ظنّ به یک طرف نیز داریم.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنی، اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج ۱- به مقتضای قاعده، بله، مانعی در کار نیست به همان بیان که در صورت سوم گفتیم.

۲- به مقتضای دلیل شرعی خیر، زیرا از نظر شرعی موانع زیاد از احتیاط ذکر شده است.

* موانع مذکور از احتیاط در صورت چهارم کدام‌اند؟

ج: اشکال می‌شود که:

۱- با تمکّن از تحصیل ظنّ چرا به سراغ ظن نمی‌رویم؟

ج: زیرا با اتیان اکثر غرض از امر مولی که امتثال فرمان است حاصل می‌شود.

۲- قصد قربت را چه می‌کنید؟

ج: قصد الوجه لازم نبوده و دلیلی هم بر اعتبار آن وجود ندارد

۳- سیره مستمرّه علما در طول تاریخ اینست که: با تمکّن از ظنّ تفصیلی معتبر، به سراغ احتیاط و امتثال اجمالی نمی‌رفتند.

ج: سیره اگر به زمان معصوم منتهی شود دارای ارزش است.

۴- عمل به ظنّ تفصیلی، اجماعی است، و لکن عمل به احتیاط مختلف‌فیه است. و لذا مسئله داخل در باب دوران میان التعین و التخییر است، و حکم عقل در این باب، جانب تعیین

ص: ۱۶۷

است از باب قدر متیقّن. و لذا با تمکّن از امتثال تفصیلی، (هرچند ظنی) رفتن به‌سوی احتیاط، خود بی‌احتیاطی است.

* نظر شیخ پیرامون صورت چهارم چیست؟

ج: اینست که: از نظر عقل و عقلاء در این صورت نیز نه تنها امتثال اجمالی کافی است، بلکه از ظنّ تفصیلی هم کامل‌تر است چرا که احتمال خطا ندارد.

و لکن، از نظر شرعی مانع سوم و چهارم مانع می‌شوند و لذا نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

* در چه جاهایی احتیاط مستلزم تکرار است و در کجاها مستلزم تکرار نیست؟

جواب:

هر کجا دوران بین متباینین باشد، احتیاط مستلزم تکرار است.

مثل: ظهر و جمعه

و هر کجا دوران بین اقل و اکثر باشد، احتیاط مستلزم تکرار نیست.

مثل: ده‌جزئی و نه‌جزئی

* دومین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ انسدادی برآن چیست؟

ج: اینست که: چون اجماع و اتّفاق نوّاب و حضرات علما و مجتهدین بر ظنّ اقامه شده، با عمل به ظنّ یقینا غرض از تکلیف حاصل می‌شود.

لکن، چون احتیاط و جواز آن مورد اختلاف علماء می‌باشد، معلوم نیست که بتواند محصّل غرض باشد.

* چه تفاوتی میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه وجود دارد؟

ج: منشا شکّ در حکمیه شارع مقدّس است ولی در موضوعیّه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقید نمودن کلام در اینجا به شبهه حکمیه چیست؟

ج: اینست که: فعلا در اینجا بحث در اعتبار نیّت وجه و عدم آن می‌باشد. به‌طوری که:

اگر نیّت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشروع نیست. و در غیر این صورت جایز است و لذا، چون منشا این شک و شبهه شارع مقدس است، جناب شیخ کلام را به آن مقیّد نموده.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی بر مبنای ظنّ مطلق، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا کرد؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که درهرصورت باید به مقتضای قاعده و دلیل بحث کنیم

ص: ۱۶۸

و امّا لو کان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص فالظّاهر انّ تقدیمه علی الاحتیاط اذا لم یتوقّف علی التکرار مبنیّ علی اعتبار قصد الوجه؛ و حیث قد رجّحنا فی مقامه عدم اعتبار نیّة الوجه فالاقوی جواز ترک تحصیل الظنّ و الاخذ بالاحتیاط. و من هنا یترجّح القول بصحّة عبادة المقلّد اذا اخذ بالاحتیاط و ترک التقلید، الّا انّه خلاف الاحتیاط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

و ان توقّف الاحتیاط علی التکرار فالظّاهر ایضا جواز التکرار بل اولویّته علی الاخذ بالظنّ الخاصّ لما تقدّم من انّ تحصیل الواقع بطریق العلم و لو اجمالا اولی من تحصیل الاعتقاد الظنّی به و لو کان تفصیلا،

و ادلة الظّنون الخاصّة انما دلّت علی کفایتها عن الواقع لا تعیّن العمل بها فی مقام الامتثال.

الّا انّ شبهة اعتبار نیّة الوجه- (کما هو قول جماعة(۱) بل المشهور بین المتاخّرین)- جعل الاحتیاط فی خلاف ذلک. مضافا الی ما عرفت من مخالفة التکرار للسّیرة المستمرّة.

ترجمه:

(دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و عمل به علم اجمالی)

اشاره

اما اگر ظن تفصیلی از ظنونی باشد که حجّیتش به دلیل معتبری ثابت شده باشد، ظاهرا تقدیم آن بر احتیاط و عمل به علم اجمالی، درصورتی‌که احتیاط متوقّف بر تکرار نباشد، مبنی بر اعتبار و لزوم قصد وجه است. و از آنجا که ما در جای خودش عدم اعتبار نیّت وجه را ترجیح داده‌ایم، پس اقوی اینست که: تحصیل ظنّ، ترکش مشروع و عمل به احتیاط جایز است. و از همین‌جاست که، قول به صحّت عبادت مقلّد، زمانی که عمل به احتیاط کند و دست از تقلید بردارد، صحیح است. منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده‌اند، به اعتبار این قول عمل مقلّد به احتیاط، برخلاف احتیاط است.

و اگر (دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و احتیاطی که توقف بر تکرار عمل دارد) و احتیاطی باشد که متوقّف بر تکرار عمل است، ظاهرا تکرار جایز است. بلکه، از اخذ به ظنّ خاص اولی است، چرا که تحصیل واقع از طریق علمی، گرچه به نحو اجمال باشد اولی از تحصیل اعتقاد ظنّی است، هرچند که ظنّ، ظن تفصیلی باشد.

و ادلّه ظنون خاصّه تنها بر کفایت آنها از واقع و مجزی بودن عمل به آنها دلالت دارد نه بر تعین و انحصار عمل و وجوب اخذ به ظنّ در مقام امتثال به نحو حصر.

لذا (با فرض وجود این ادلّه، عمل به احتیاط نیز جایز است) جز اینکه شبهه اعتبار نیّت وجه از طرف برخی فقهاء مشهور و متأخّر در اینجا وجود دارد. علاوه برآن که: تکرار عمل با سیره جاری میان علما و اهل شرع مخالفت دارد.

۱- تقدّم فی الصفحة السابقة

ص: ۱۶۹

مع امکان ان یقال: انّه اذا شکّ- بعد القطع بکون داعی الامر هو التعبّد بالمامور به، لا حصوله بایّ وجه اتّفق- فی انّ الداعی هو التعبّد بایجاده و لو فی ضمن امرین او ازید، او التعبّد بخصوصه متمیّزا عن غیره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعی الّا بالثانی. و هذا لیس تقییدا فی دلیل تلک العبادهٔ حتّی یرفع(۱) باطلاقه، کما لا یخفی.

و حینئذ فلا- ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط فی جمیع موارد ارادهٔ التکرار بتحصیل الواقع اوّلا بظنّه المعتبر- من التّقلید او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصّهٔ او المطلقهٔ- و اتیان الواجب مع نیّهٔ الوجه، ثمّ الاتیان بالمحتمل الآخر بقصد القربهٔ من جههٔ الاحتیاط.

و توهّم «انّ هذا قد یخالف الاحتیاط من جههٔ احتمال کون الواجب ما اتی به بقصد القربهٔ، فیکون قد اخلّ فیه بنیّهٔ الوجوب» مدفوع بانّ هذا المقدار من المخالفهٔ للاحتیاط ممّا لابدّ منه، اذ لو اتی به بنیّهٔ الوجوب کان فاسدا قطعا، لعدم وجوبه ظاهرا علی المکلّف بعد فرض الاتیان بما وجب علیه فی ظنّه المعتبر. و ان شئت قلت: انّ نیّهٔ الوجه ساقط فی ما یؤتی به من باب الاحتیاط اجماعا، حتّی من القائلین باعتبار نیّهٔ الوجه، لانّ لازم قولهم باعتبار نیّهٔ الوجه فی مقام الاحتیاط عدم مشروعیّهٔ الاحتیاط، و کونه لغوا، و لا اظنّ احدا یلتزم بذلک.(۲)

ترجمه:

(یک توهّم و دفع آن)

از این‌ها گذشته ممکن است گفته شود که:

اگر کسی (بعد از قطع به اینکه، باعث بر امر، همان تعبّد به مامور به است نه ایجاد آن از هر طریقی) شک کند در اینکه، داعی و باعث انجام فعلش، تعبّد به ایجاد آن بوده است و لو در ضمن دو امر (احتیاط و تکرار در عمل) یا بیشتر، که نمی‌داند مکلّف به واقعی کدام‌یک از آن دو امر می‌باشد؟ یا آنکه غرض تعبّد به خصوص آن فعل و متمیّز از غیر خودش می‌باشد

در چنین موردی اصل (قاعده اشتغال)، مقتضای عدم سقوط داعی بر امر است. مگر آنکه فعل را به‌طور خصوصی و متمیّز از غیر، اتیان کند.

البته معنای سخن فوق، تقیید در دلیل وجوب آن عبادت نیست تا رفع شود آن تقیید به سبب اطلاق دلیل آن عبادت. بنابراین: شایسته بلکه جایز نیست که در هیچ‌یک از موارد تکرار عبادت، احتیاط در تحصیل واقع، بوسیله ظنّ معتبر حاصل از تقلید و اجتهاد و اعمال

۱- فی بعض النسخ یدفع

۲- هناک عبارهٔ لم توجد فی النسخ المعتبرهٔ و لذلک ادرجنا فی الهامش(عد السید ابی المکارم فی ظاهر کلامه فی الغنیهٔ فی ردّ الاستدلال علی کون الامر للوجوب بانّه احوط).

ص: ۱۷۰

ظنون خاص یا مطلق، ترک شود.

(وهم و دفع)

و انجام واجب (واقع) با قصد وجه است، و سپس انجام محتمل دیگر، از باب احتیاط به قصد قربت مطلقه است. و بدین‌وسیله احتیاط تـام را مراعـات نموده، و واجب واقعی را انجـام داده است. و توهّم در اینکه این (نحوه بیـان از احتیـاط) خلاـف احتیاط است از این جهت که احتمـال دارد آنچه به قصـد قربت انجام داده همان واجب واقعی بوده و در نتیجه به قصـد وجه (وجوب) اخلال وارد شـده باشد، مندفع است.

زیرا:

این مقـدار از احتمال مخالفت و تخلّف از احتیاط، قهری است. چرا که اگر محتمل مذکور را به قصد وجوب انجام دهد، یقینا فعلش فاسد می‌شود. زیرا، فعل مزبور به حسب ظاهر بر مکلّف واجب نبوده تا اینکه بتواند آن را به نیّت وجوب انجام دهد.

زیراکه، یک واجب بیشتر در عهده‌اش نبوده است و فرض هم آن است که آن را با ظنّ معتبر احراز نموده و انجام داده.

لذا پس از انجام آن، حق ندارد به قصد وجوب، فعل دیگر را انجام دهد.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر ان تقدیمه علی الاحتیاط اذا لم یتوقف علی التکرار) چیست؟

ج: اینست که: دلیلی که قـائلین به تقـدیم ظنّ خـاص بر احتیـاط، در مـوردی که عمـل به احتیـاط نیـاز به تکرار در عمـل دارد، ارائه کرده‌اند، اعتبار نیّت وجه است.

سپس می‌فرماید:

دلیل ایشان تنها لزوم نیّت وجه نیست، بلکه دلیل دیگری هم دارند که می گویند:

عمـل به ظنّ خـاص اجماعـا جـایز است، لکن عمـل به احتیـاط مختلف‌فیه است، و نفس این اختلاـف و وجود شک در آن در عـدم جوازش کفایت می کند،

* نظر شیخ پیرامون قول فوق چیست؟

نیت وجه را معتبر نمی‌داند. و لذا می گوید اقوی اینست که: ترک تحصیل ظن مشروع و عمل به احتیاط جایز است.

در نتیجه: اگر مقلّد از تقلید خودش دست برداشـته و به احتیاط عمل کند، عملش درست است منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده‌اند به اعتبار این قول، عمل مقلّد به احتیاط،

ص: ۱۷۱

خلاف احتیاط است.

* مراد شیخ از عبارت (و ان توقف الاحتیاط علی التکرار .... تا اولویّته علی الاخذ .....) چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد دایر بود میان عمل به ظنّ و احتیاطی که متوقف بر تکرار عمل است مثل: دوران نماز واجب در روز جمعه میان ظهر و جمعه، علی الظاهر نه تنها تکرار جایز است، بلکه از اخذ به ظنّ خاص هم اولی است.

* دلیل شیخ بر مدعای فوق چیست؟

ج: اینست که:

دست‌یابی به واقع از طریق علمی هرچند به نحو اجمال هم باشد از تحصیل اعتقاد ظنی به مراتب بهتر است؛ هرچند که ظنّ، ظنّ تفصیلی باشد.

* با توجه به آنچه ذکر شد آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی از راه تحصیل ظنّ خاص می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: در اینجا به‌طور کلی مسئله دارای چهار احتمال است که هریک را با توجه به مقتضای دلیل و دلیل شرعی باید بررسی نماییم.

الف: احتمال اول اینکه:

عمل توصلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست. فی المثل: علم اجمالی دارم که یا هزار تومان بدهکارم یا دو هزار تومان

در اینجا، اولا: ادای دین واجب توصّلی است ثانیا: احتیاط هم به انجام اکثر است نه انجام دو عمل درحالی‌که قدرت دارم از طریق بیّنه، ظنّ (خاص) به یک طرف پیدا کنم.

* آیا با توجه به تمکّن از ظنّ خاصّ و به دنبال آن امتثال تفصیلی در صورت فوق می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، شرعا هم مانعی از احتیاط وجود ندارد بلکه مطلوب هم هست.

ب: احتمال دوم اینکه:

عمل توصّلی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار است. مثلا: به‌طور اجمال می‌دانم که یا ۱۰ درهم بدهکارم و یا ۱۰ دینار چه باید بکنم؟

احتیاط اینست که: دو عمل انجام دهم و ۱۰ درهم و ۱۰ دینار را پرداخت نمایم

در اینجا نیز ادای دین واجب توصلی است، احتیاط هم به تکرار عمل است درحالی‌که قادر بر تحصیل ظنّ خاص به یک طرف نیز می‌باشم.

ص: ۱۷۲

* با توجه به تمکن از امتثال تفصیلی آیا اکتفا به امتثال اجمالی هم کافی است؟

ج: مقتضای قاعده (دلیل عقل و عقلا) و دلیل شرعی اینست که: احتیاط مانعی ندارد و نیازی به امتثال تفصیلی نمی‌باشد.

احتمال سوم اینکه:

عمل تعبّدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: اجمالا می‌دانم که: صوم یا تا پوشش قرص شمس بر من واجب است یا تا ذهاب حمره مشرقیه. در اینجا، صوم یک عمل تعبّدی است و احتیاط به اینست که: اکثر انجام شود، یعنی: تا ذهاب حمره خودداری کنم، درحالی‌که می‌توانم از طریق منابع و دست‌یابی به خبر واحد ثقه‌ای امتثال تفصیلی ظنّی به دست آورم مبنی بر اینکه؛ مثلا وجوب صوم تا ذهاب حمره مشرقیه است.

* حال با توجه به تمکّن از امتثال تفصیلی ظنی می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده می‌گوید: بله، احتیاط بلامانع است و تحصیل ظن خاص هم لازم نیست چرا که با احتیاط و انجام اکثر نیز غرض حاصل شده و امر مولی امتثال می‌شود

لکن از نظر شرعی اشکالات و موانعی به شرح ذیل مطرح است از جمله:

الف: اینکه: عبادت قصد وجه لازم دارد و چنانچه به امتثال اجمالی اکتفا کنیم نمی‌دانیم که، آیا از پنهان شدن قرص تا از بین رفتن حمره امساک واجب است تا قصد وجوب کنیم یا نه؟ و لذا نمی‌توان به احتیاط اکتفا نمود.

ب: اخذ به امتثال تفصیلی ظنّی اجماعا درست و عند الله هم معذور هستیم، لکن پیمودن راه احتیاط و امتثال اجمالی مورد اختلاف است که آیا مجزی هست یا نه و در دوران امر میان تعیین و تخییر، عقل تعیین را (از باب اینکه اخذ به جانب تعیین، اخذ به قدر متیقّن است) مقدم می‌دارد و لذا نباید به احتیاط اکتفا نمود

* پاسخ شیخ به اشکالات مزبور چیست؟

ج: قصد وجه را معتبر ندانسته و امتثال تفصیلی را جایز و کافی می‌داند.

د: احتمال چهارم اینکه:

عمل تعبدی است و احتیاط مستلزم تکرار.

فی المثل: می‌دانیم که قبله در یکی از جهت‌های چهارگانه است،

در اینجا احتیاط به اینست که: عمل تکرار شود. یعنی: به هریک از چهار جهت یک نماز بخوانیم و حال آنکه می‌توانیم از طریق امارت معتبره (مثل: محراب مساجد و مقابر مؤمنین ...) ظنّ تفصیلی پیدا کنیم که قبله در فلان جهت است.

ص: ۱۷۳

* با توجه به تمکّن از ظن تفصیلی در احتمال چهارم، آیا می‌توان به احتیاط و امتثال تفصیلی اکتفا نمود یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، احتیاط مانعی ندارد و نه تنها نیازی به تحصیل ظنّ تفصیلی نیست بلکه طریق احتیاط کامل‌تر است از عمل به ظن خاص، چون در عمل به ظنّ خاص احتمال خطا و نرسیدن به واقع وجود دارد به خلاف طریق احتیاط

و مقتضای دلیل شرعی اینست که: خیر، زیرا موانع متعدّدی وجود دارد مبنی بر اینکه: با تمکّن از ظنّ خاص جای احتیاط نیست.

* موانع اخذ و عمل به احتیاط در احتمال چهارم کدام‌اند؟

ج: اینست که، عبادت:

۱- ۲- ۳- قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز لازم دارد.

۴- ادلّه ظن خاص می‌گوید: باید به ظنّ خاصّ عمل کنید نه به احتیاط.

۵- سیره مستمرّ فقها اینست که؛ با تمکّن از ظنّ خاصّ به امتثال اجمالی اکتفا نمی‌کنند.

۶- در دوران امر میان التعیین و التخییر باید جانب تعیین را گرفت.

۷- آنجا که شک داریم فلان عمل واجب است یا نه، یعنی: شک در اصل وجوب، اصل برائت را جاری می‌کنیم.

آنجا که به اصل وجوب یقین داریم، ولی شک داریم که آیا واجب توصّلی است یا تعبدی، مربوط می‌شود به باب امر، که آیا اصل در واجبات تعبدیه است یا واجبات توصلیّه؟

و آنجا که وجوب را می‌دانیم، تعبدی بودن را هم می‌دانیم ولی در کیفیت نیّت شک داریم یعنی شک داریم که؛

آیا غرض، تعبّد به امتثال امر است (و لو متمیّز نباشد) بلکه قصد قربت به احد الامرین کافی است یا اینکه تعبّد به امتثال امر، با این خصوصیّت که ممتاز از غیر باشد، مطلوب مولی است؟

* پاسخ شیخ به موانع مذکور چیست؟

۱- قصد وجه لازم نمی‌باشد چون دلیلی بر اعتبار و لزوم آن وجود ندارد.

۲- قصد قربت را نیّت می‌کنیم به اینکه: أتقرّب بها او بصاحبها الی اللّه تعالی.

۳- قصد تمیز هم فاقد اعتبار است؛ زیرا دلیلی بر لزوم آن در دست نیست.

۴- ادلّه ظنون هم تنها دلالت بر کفایت ظنون دارند نه وجوب عمل به آنها را در مقام امتثال.

۵- در مورد سیره‌ای هم، سیری ارزش دارد که به زمان معصوم منتهی شود و خود معصوم به آن عمل کرده باشد یا مورد امضای معصوم باشد؛ ضمن اینکه، سیره حد اکثر دلالت بر

ص: ۱۷۴

مشروعیّت اخذ به ظن دارد لکن لزوم آن را نمی‌رساند.

۶- در دوران میان تعیین و تخییر هم عقل حکم به تقدّم تعیین می کند.

۷- در مورد اشکال هفتم هم می گوییم که:

اگر تمیز باشد و واجب تعبدی را مشخصا انجام دهیم یقین به امتثال داریم.

اگر تمیز نباشد، شک می کنیم که آیا غرض مولی حاصل شده است یا نه؟

و هرکجا که شک در محصّل غرض پیدا کنیم، اصالهٔ العدم جاری می‌شود. پس احتیاط و امتثال اجمالی کافی نیست؛ بلکه تحصیل ظنّ لازم است.

* مراد شیخ از عبارت (ادلّه الظنون ..... تا دلّت علی کفایتها ....) چیست؟

ج: پاسخ از یک سؤال مقدّر است به شرح ذیل:

وقتی ادلّه‌ای که دلالت بر اعتبار ظنّ خاصّ داشته و در مقام تعیّن عمل به آن‌ها می‌باشد و مفاد آنها اینست که؛ در مقام امتثال غیر از اخذ به آن (ظنّ خاص) به نحو دیگر نباید اطاعت نمود، چرا ما بپذیریم که، در صورت دوران (بین عمل به ظنّ خاصّ و احتیاطی که توقّف بر تکرار دارد) احتیاط و تکرار عمل از عمل به ظنّ خاص اولی است؟

* حاصل پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

ج: اینست که:

ادلّه ظنون خاصّه مثل اجماع و آیات، بر وجوب عمل به ظنون دلالت ندارد و نمی‌توان انحصار عمل به ظنّ خاص را از آنها استفاده نمود

بلکه نهایت دلالت آن ادلّه. تنها اعتبار ظنّ خاص و جواز عمل به آنها می‌باشد نه اینکه، سلب جواز از عمل به احتیاط کرده باشند.

* مراد شیخ از عبارت (ان یقال انّه اذا شکّ ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر در دلیل حکم یک لفظ مطلق وجود داشت که فاقد هرگونه مقیّدی است که مکلّف به یا فعل را به شرط یا قیدی، مقیّد کند به حکم عقل انجام عمل به هر نحوی مجزی است چرا که لفظ دلیل به بیشتر از ایجاد مکلف به دلالت نمی کند

فی المثل: اگر در دلیل آمده باشد که (اعتق رقبه) و در میان ادلّه وارده لفظی که عتق رقبه را مقیّد به قیدی کرده باشد وجود نداشته باشد عقل حکم می کند که صرف ایجاد اعتاق کافی است چه اینکه: عبد مؤمن باشد یا کافر

و اگر فهمیدیم که انگیزه مولی از امر:

۱- تعبّد به مأمور به است و نه صرف ایجاد آن، (اعم از اینکه، معنای تعبد را از نفس طلب

ص: ۱۷۵

احراز کرده باشیم و یا از دلیل خارجی دیگر به دست آورده باشیم، در چنین موردی چنانچه مکلف شک نماید که انگیزه و قصد از امر، صرف تعبّد به عبادت است، چه به ظنّ عمل نماید و عبادت را انجام دهد و چه اینکه احتیاطا به جهت انجام آن، عمل را تکرار نماید و برای احراز مکلّف به واقعی دو فعل یا بیشتر از آن را انجام دهد)

۲- یا اینکه غرض، تعبّد بخصوص آن فعل و متمیّزا از غیر خودش می‌باشد

اصل مقتضـی آنست که، امتثال، صرفا به نحو دوّم یعنی: تعبّد در ضـمن فعل خاص صورت بگیرد؛ زیرا آوردن فعل خاصّ و تحقّق به‌واسطه آن، بنا بر دو احتمال درست و مجزی می‌باشد

به خلاف تعبّد به فعل در ضمن آوردن دو امری که نمی‌داند مکلّف به واقعی کدام‌یک از آن دو است

نکته:

از شک در این‌گونه موارد به شک در محصّل غرض تعبیر می‌کنند؛

یعنی: انجام فعل به نحو دوّم، موجب حصول غرض مولی می‌شود.

و حال آنکه معلوم نیست که تکرار عمل محصّل و سبب محقّق شدن مقصود مولی باشد و لذا در اینجا، حکم عقل اینست که: انجام فعل به نحو دوّم متعیّن می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (و هذا لیس تقییدا ....) چیست؟

ج: اشاره به پاسخی است که از یک سؤال مقدّر به شرح ذیل داده است:

آیا اطلاق لفظ دلیلی که فلان عبادت را واجب نموده و فاقد هرگونه مقیّدی می‌باشد مقتضـی این نیست که صـرف الوجود و اصـل تحقّق مـأمور به مطلوب مولی است حتی اگر در دخـالت قیـدی و لزوم شـرطی هم شک کنیم آیا نمی‌توانیم با اصالـهٔ الاطلاق آن را دفع کرده و صرف الوجود مأمور به را اثبات کنیم؟

* لب اللباب پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

ج: اینست که: می‌فرماید:

اگر که مـا گفتیم در دوران امر میان مطلوب بودن صـرف الوجود عبادت، (هرچنـد در ضـمن دو فرد) و میان ایجادش در ضـمن فرد خـاص، لازم است که امتثـال به نحو دوم (ضـمن فرد خـاص) انجـام پـذیرد، نه از باب تقییـد در دلیلی است که عبادت مورد نظر را واجب کرده است؛ تا به فرض شک در وجود تقیید، شـما اعتبار و لزوم آن را با اصالهٔ الاطلاق دفع کنید؛ بلکه در این مورد به اصـل عملی که قاعده اشتغال است تمسّک می‌جوییم.

* حاصل مطلب شیخ به‌طور واضح چیست؟

ص: ۱۷۶

ج: اینست که: در بخش الفاظ گفته شده:

در تقسیمات اولیه واجب، اطلاق و تقیید هر دو ممکن می‌باشد و لذا از عدم التقیید اطلاق را کشف می کنیم.

لکن در تقسیمات ثانویه واجب، تقیید محال است؛ چرا که مستلزم دور و تسلسل است، پس اطلاق هم محال است.

حال، قصد قربت با تمام شعباتش از قبیل: قصد الوجه و قصد التمیز و ... در تقسیمات ثانویه داخل‌اند،

یعنی: پس از تعلّق امر می گوییم: این عملی که متعلّق امر است؛

یا قصد قربت در آن لازم است یا نیست.

یا به نیّت وجوب انجام می‌شود یا بدون نیّت.

یا توأم با تمییز از غیر مأمور به است یا نیست.

و در تقسیمات ثانویّه تقیید محال است پس اطلاق هم محال است؛ پس خطاب مولی نه اطلاق دارد و نه تقیید، بلکه اهمال دارد. پس دست ما از اصول لفظیّه خالی است و لذا نوبت به اصول عملیه می‌رسد. و اصل عملی در شک، در محصّل غرض احتیاط است از باب اینکه، اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

بنابراین، باید کاری کنیم که قطع به حصول غرض مولی حاصل شود و آن به امتثال تفصیلی است و نه اجمالی.

* نظر جناب شیخ در مواردی که، احتیاط مستلزم تکرار است و تمکّن از امتثال تفصیلی هم داریم چیست؟

ج: بهترین راه طریقه احتیاط تام و کامل می‌باشد و آن عبارتست از اینکه: ابتداء به سراغ ظنّ مطلق (خاص) رفته و به هریک از چهار جهت و یا هریک از ظهر و عصر در نماز و ... ظن پیدا نمودیم، همان طرف را با تمام خصوصیات محتملهٔ الدخیل و معتبره انجام دهیم.

فی المثل: اگر ظنّ به ظهر پیدا نمودیم ظهر را با قصد قربت و قصد وجه و قصد تمیز انجام دهیم و سپس از روی احتیاط طرف دیگر را انجام دهیم آن‌هم از باب اینکه، شاید ظنّ ما خطا بوده و واجب واقعی همین طرف دوم باشد تا به مصلحت واقعیه برسیم.

* مراد شیخ از عبارت (و توهم .... تا مدفوع ..) چیست؟

۱- بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

این شیوه شما (شیخ) نیز از یک جهت مبتلا به اشکال است و آن عبارتست از اینکه:

شاید در واقع واجب همین طرف باشد درحالی که عبادت قصد وجه می‌طلبد و شما انجام

ص: ۱۷۷

نداده‌اید

۲- دفع اشکال مذکور است مبنی بر اینکه:

این مقدار از احتمال مخالفت و تخلّف از احتیاط، امری است قهری، چرا؟

زیرا:

پس از تشخیص طرف اول به عنوان وظیفه و انجام آن با نیّت وجوب، طرف دیگر وظیفه فعلی نیست و نمی‌توان آن را به نیّت وجوب انجام داد و حال آنکه نیّت الوجوب، احراز لازم دارد.

به عبارت دیگر: احتیاط با قصد الوجه قابل جمع نمی‌باشد.

چون‌که: قصد الوجه در موردی است که وجوب محرز است، و احتیاط در موردی است که وجوب محرز نیست، بلکه صرف احتمال وجوب است.

لذا، به فرض که قصد وجه معتبر باشد، در موردی لازم و معتبر است که ممکن باشد مثل:

موارد علم یا ظنّ تفصیلی.

اما در موارد علم اجمالی و احتیاط، قطعا قصد وجه معتبر نمی‌باشد چرا که قابل جمع نیستند. پس باید بگوییم: یا قصد وجه باطل است و یا احتیاط، زیرا لازمه، اعتبار قصد وجه، عدم مشروعیت احتیاط است، چه آنکه احتیاط، از اجمال که با تعیین منافی است جدا نیست و لذا چنان‌که برخی از محققین فرموده‌اند: اعتبار نیّت وجه با مشروعیت احتیاط، مثل جمع میان متناقضین است.

* مراد شیخ از عبارت (عد السید ابی المکارم ...) چیست؟

ج: مراد بیان کلام ابن زهره است در کتاب غنیه، که در مسئله دلالت امر بر وجوب و عدم دلالتش برآن چنین فرموده است:

مطلق امر نه بر وجوب دلالت دارد و نه بر استجاب؛ بلکه خصوص هریک از وجوب و ندب از نصب قرینه و به کمک دلیل خارجی فهمیده می‌شود.

سپس می‌فرماید:

اینکه قائلین به وجوب می‌گویند:

در جایی که، امر، احتمال هریک از ایجاب و ندب را داشته باشد واجب است که بر ایجاب حمل شود، چون‌که این حمل فایده‌اش اعم و در دین با احتیاط تناسب بیشتری دارد، کلام باطلی است زیراکه این استدلال هیچ رجحانی بر دلیل قائلین به ندب ندارد.

بنابراین:

اگر امری وارد شود که محتمل الطرفین است یعنی: احتمال ایجاب و ندب در آن می‌رود

ص: ۱۷۸

لازم است که آن را بر ندب حمل کنیم، چرا که ندب، قدر متیقّن است چرا که اقلّ مئونه است و لذا، کلام کسانی که گفته‌اند حمل بر وجوب احوط است، درست نیست بلکه ضد احتیاط می‌باشد چون‌که منجّز به افعال قبیحی می‌شود از جمله:

اعتقاد به وجوب فعل

عزم بر انجام آن به قصد وجوب

اعتقاد به قبح ترکش

و بدیهی است که هریک از امور فوق قبیح است.

* عبارت اخرای کلام ابن زهره چیست؟

ج: می‌گوید: آنان که قائلند، امر دلالت بر وجوب دارد ادلّه‌ای دارند که یکی از آن ادلّه اینست که: الوجوب احوط

یعنی: آنجا که امر دایر است میان وجوب و استحباب، اگر بر وجوب حمل کرده فعل را انجام دهیم مانعی ندارد اما اگر انجام ندهیم احتمال عقاب دارد چرا که شاید امر وجوبی باشد و دفع عقاب لازم است پس از باب احتیاط می‌گوییم: انجام واجب است و الامر للوجوب.

سپس می‌فرماید: در اینجا، احتیاط در خلاف احتیاط است، زیراکه اگر امر را حمل بر وجوب کردید از باب احتیاط باید بدنبال آن ملتزم به وجوب شوید.

یعنی: ملتزم شوید که، ترکش عقاب دارد یا فعل آن ثواب دارد و یا ترک آن حرام است و حال آنکه، لاحتمال الاستحباب او الاباحهٔ نمی‌توان به این امور ملتزم شد.

* نظر شیخ پیرامون کلام سید ابن زهره چیست؟

ج: اولا: فحص و بحث از کلام سید را به مقدمات دلیل انسداد واگذار نمود

ثانیا: می‌فرماید که: در فروع دین التزام مهم نیست و مخالفت التزامیّه ضرری ندارد بلکه، عمده مخالفت عملیّه است که آن‌هم لازم نمی‌آید.

* نظر شما پیرامون کلام ابن زهره چیست؟

ج: کلام ایشان از محلّ بحث خارج است

چرا که صراحتا می‌گوید: در دوران امر میان حمل بر ایجاب و ندب، لازم نیست که معتقد به وجوب شده و آثار وجوب را برآن مترتّب نماییم؛ و حال آنکه، احتمال ندب و استحباب هم، در مأمور به داده می‌شود.

* آیا ایشان قائل به احتیاط هست یا نه؟

ج: البته، ایشان منکر احتیاط نیست بلکه خود از قائلین به احتیاط است، و لکن آنچه در این کلام سید مورد منع واقع شده است اینست که:

ص: ۱۷۹

احتیاط نمودن یعنی: حمل امر بر وجوب با احتمال اراده نـدب از امر؛ نامش احتیاط نیست نه اینکه ایشان بخواهد مشـروعیّت احتیاط را منکر شود.

* حاصل و صور مختلف مسئله را بصورت یک چارت روشن نشان دهید

در مورد امتثال اجمالی:

گاهی عمل توصلی است- احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است- یا مستلزم تکرار نیست

گاهی عمل تعبدی است- احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است- یا مستلزم تکرار نیست

در هریک از صور چهارگانه فوق- یا متمکّن از امتثال تفصیلی هستیم یا متمکّن از امتثال تفصیلی نیستیم.

حال مواردی که متمکن نیستم از بحث خارج است.

امّا در هریک از چهار صورت بقیه:

گاهی تمکّن از علم تفصیلی وجود دارد.

گاهی تمکّن از ظنّ مطلق وجود دارد.

گاهی تمکّن از ظنّ خاص وجود دارد.

از مجموع ۱۲ صورت:

چهار صورت مال ظنّ خاص است.

چهار صورت مال ظن مطلق است.

چهار صورت مال علم تفصیلی است.

و در هرکدام از چهار صورت در دو مقام بحث بود؛ مقتضای قاعده- مقتضای دلیل شرعی

حال:

۱- در دو صورت که عمل توصّلی نبود مشکلی هم نبود.

۲- در صورت سوم هم که عمل تعبدی نبود ولی احتیاط مستلزم تکرار، باز هم مشکلی نبود.

۳- تنها در احتمال چهارم بود که احتیاط مستلزم تکرار شد و موانعی پیش آمد و نشد که به امتثال اجمالی اکتفا کنیم و لذا راه احتیاط را طی نمودیم

ص: ۱۸۰

اما المقام الاول و هو کفایهٔ العلم الاجمالیّ فی تنجّز التکلیف و اعتباره کالتفصیلی ۱- فقد عرفت انّ الکلام فی اعتباره بمعنی وجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ و عدم کفایهٔ الموافقهٔ الاحتمالیّهٔ راجع الی مسألهٔ البراءهٔ و الاحتیاط.

۲- و المقصود هنا بیان اعتباره فی الجملهٔ الذی اقلّ مراتبه حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ، فنقول:

۳- انّ للعلم الاجمالیّ صورا کثیرهٔ، لانّ الاجمال الطاری، امّا من جهـهٔ متعلّق الحکم مع تبیّن نفس الحکم تفصیلا، کما لو شککنا انّ حکم الوجوب فی یوم الجمعهٔ یتعلّق بالظهر او الجمعهٔ، و حکم الحرمهٔ یتعلّق بهذا الموضوع الخارجیّ من المشتهین او بذاک؛ و امّا من جهةٔ نفس الحکم مع تبیّن موضوعه، کما لو شکّ فی انّ هذا الموضوع المعلوم الکلّی او الجزئیّ یتعلّق به الوجوب او الحرمهٔ؛ و امّا من جهةٔ الحکم و المتعلّق جمیعا، مثل ان نعلم انّ حکما من الوجوب و التحریم تعلّق باحد هذین الموضوعین.

۴- ثم الاشتباه فی کلّ من الثلاثهٔ، امّا من جهـهٔ الاشتباه فی الخطاب الصادر من الشارع کما فی مثال الظهر و الجمعهٔ، و امّا من جهةٔ اشتباه مصادیق متعلّق ذلک الخطاب کما فی المثال الثانی.

۵- و الاشتباه فی هذا القسم امّا فی المکلّف به کما فی الشّبههٔ المحصورهٔ و امّا فی المکلّف. و طرفا الشبههٔ فی المکلّف امّا ان یکونا احتمالین فی مخاطب واحد کما فی الخنثی، و امّا ان یکونا احتمالین فی مخاطبین کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترک.

ترجمه:

مقام اول کفایت علم اجمالی در اثبات تکلیف همچون علم تفصیلی است

اشاره

۱- دانستید که سخن در اعتبار علم اجمالی به معنای وجوب موافقت قطعیه (از جانب مکلف) و کفایت نکردن موافقت احتمالی، مربوط است به مسئله برائت و احتیاط.

۲- و مقصود از بحث در اینجا بیان اعتبار اجمالی آن است که اقلّ مرتبه آن حرمت مخالفت قطعیه است

(سخن شیخ در صور علم اجمالی)

۳- برای علم اجمالی صور بسیاری است، زیرا اجمال و اشتباه عارض شده صور بسیاری دارد:

ص: ۱۸۱

الف: یا از جهت متعلّق حکم است با معلوم بودن تفصیلی نفس حکم، همان‌طور که اگر ما شک کنیم که حکم وجوب در روز جمعه به نماز ظهر تعلّق می گیرد یا به جمعه و مانند شک در اینکه، حرمت به این موضوع خارجی از دو موضوع مشتبه تعلّق می گیرد یا به آن یکی

ب: یا از جهت نفس حکم با معلوم بودن موضوع و متعلّق آن (حکم) می‌باشد مانند شك در اینکه این موضوع معلوم کلی یا جزئی، حکمش وجوب است یا حرمت؟

ج: یا از جهت حکم و متعلّق، هر دو می‌باشد مثل اینکه، اجمالا بدانی که یکی از وجوب و یا حرمت به یکی از دو موضوع خارجی تعلق گرفته است.

۴- اشتباه در هریک از این سه امر (حکم، موضوع، حکم و موضوع)

یا ناشی از جهت اشتباه در خطایی است که از شارع مقدس صادر شده مثل مثال: ظهر و جمعه

یا از جهت اشتباه مصادیق متعلّق خطاب پدید آمده همانند: صلاهٔ الوسطی.

۵- و اشتباه در این قسم (اشتباه در موضوع) یا در مکلّف به است. مثل: شبهه محصوره و یا در مکلّف است.

و دو طرف شبهه در مکلّف:

یا دو احتمال است در مخاطب واحد؛ مثل آنچه در خنثی می‌باشد و یا دو احتمال است در دو مخاطب؛ مثل آنچه در مسئله واجد المنی) نسبت به جامه مشترك بین آن دو می‌باشد.

ص: ۱۸۲

و لا بد قبل التعرّض لبیان حکم الاقسام من التعرّض لامرین.

احدهما: انّک قد عرفت فی اوّل مسألة اعتبار العلم انّ اعتباره قد یکون من باب محض الکشف و الطریقیّة و قد یکون من باب الموضوعیّة بجعل الشارع.

و الکلام هنا فی الاوّل، اذ اعتبار العلم الاجمالیّ و عدمه فی الثانی تابع لدلالة ما دلّ علی جعله موضوعا.

فان دلّ علی کون العلم التفصیلیّ داخلا فی الموضوع، کما لو فرضنا انّ الشّارع لم یحکم بوجوب الاجتناب الّا عمّا علم تفصیلا نجاسته، فلا اشکال فی عدم اعتبار العلم الاجمالیّ بالنّجاسة.

الثانی: انّه اذا تولّد من العلم الاجمالیّ العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد وجب اتّباعه و حرمت مخالفته، لما تقدّم من اعتبار العلم التفصیلیّ من غیر تقیید بحصوله من منشا خاصّ؛ فلا فرق بین من علم تفصیلا ببطلان صلاته بالحدث او بواحد مردّد بین الحدث و الاستدبار، او بین ترک رکن و فعل مبطل، او بین فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة امامه (- بناء علی اعتبار وجود شرائط الامام فی علم المأموم-) الی غیر ذلک.

و بالجملة، فلا فرق بین هذا العلم التفصیلیّ و بین غیره من العلوم التفصیلیّة، الّا انّه قد وقع فی الشرع موارد توهم خلاف ذلک:

ترجمه:

بیان دو مقدّمه

ناچاریم قبل از بیان حکم اقسام مذکور به دو امر دیگر بپردازیم.

۱- در ابتداء مسأله اعتبار علم دانستید که حجیّت آن، ۱- گاهی از باب صرف طریقیّت و محض کاشفیت از واقع است. ۲- و گاهی از باب موضوعیّت و متعلّق حکمی واقع شدن از جانب شارع است. فعلا بحث ما در قطع طریقی است، چرا که معتبر بودن یا عدم اعتبار علم اجمالی در قطع موضوعی تابع دلیلی است که آن را موضوع قرار داده است.

پس اگر آن دلیل دلالت کند که موضوع حکم صرفا علم تفصیلی است چنانچه اگر فرض نماییم که، شارع حکم به وجوب اجتناب از نجاست نفرموده مگر آنچه نجاستش با علم تفصیلی معلوم باشد؛ پس بدون تردید علم اجمالی به نجاست معتبر نمی‌باشد و لذا قطع موضوعی در اینجا مورد بحث نیست.

۲- وقتی از علم اجمالی نسبت به حکم شرعی در موردی، علم تفصیلی پیدا شود، متابعت آن علم تفصیلی واجب و مخالفتش حرام است، چرا که قبلا پیرامون علم تفصیلی گفته شد:

بدون اینکه مقیّد باشد که از چه منشا خاصّی حاصل شده معتبر است، لذا؛

برای کسی که علم تفصیلی به بطلان نمازش پیدا کرده فرقی نمی‌کند که این مبطل،

ص: ۱۸۳

خصوص حدث یا مردّد میان حدث و پشت به قبله نمودن باشد؛ که هرکدام باشد مبطل نماز است، و بین اینکه مبطل به‌طور تفصیل حدث بوده یا اجمالا مردّد میان ترک رکن و ارتکاب مبطل باشد، و بین اینکه مبطل به‌طور تفصیل صدور حدث بوده یا اجمالا مردّد میان فقدان شرطی از شرایط نماز خودش یا نماز امامش باشد، البته به شرط آنکه در صحت نماز مأموم علم به وجود شرایط نماز امام معتبر باشد.

خلاصه کلام اینکه؛ میان این علم تفصیلی و علم تفصیلی دیگر هیچ فرقی وجود ندارد، مگر آنکه در شرع مقدس مواردی واقع شده که از آنها خلاف آنچه گفتیم توهّم شود.

تشریح المسائل* پس از اتمام بحث سوم بفرمایید بحث اول و دوم در باب علم اجمالی در چه رابطه‌ای است؟

ج: در این رابطه است که آیا علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی واقع را بر مکلّف منجّز می‌کند یا همچون جهل و شک می‌باشد؟ که در این رابطه دو مقام از بحث وجود دارد:

* مقام اول بحث پیرامون چه امری است؟

ج: اینست که، آیا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

* مقام دوّم بحث درباره چیست؟

ج: اینست که، به فرض حرمت مخالفت قطعیه، آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی واجب است یا اینکه موافقت احتمالیّه نیز کفایت می‌کند؟ (که در مقصد سوم کتاب بررسی می‌شود)

* کدام‌یک از دو مقام بحث در اینجا مورد بررسی است؟

ج: مقام اول، که آیا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام است یا نه؟

* با ذکر یک مثال جایگاه مقام اوّل بحث را تبیین کنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، آیا ترک هر دو امر جایز است یا نه؟

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین، آیا ارتکاب هر دو امر جایز است یا نه

* پاسخ دو شبهه مذکور چیست؟

ج: این مسئله دارای صور مختلفی است که پس از بیان این صور پیرامون احکام هر صورت جداگانه بحث می‌شود.

* به‌طور کلی شبهه بر چند نوع است؟

ج: بر دو قسم: ۱- گاهی شبهه از شبهات بدویّه است ۲- و گاهی شبهه، شبهه مقرونه به علم اجمالی است.

ص: ۱۸۴

* كدام‌يك از اين دو شبهه در اينجا مورد بحث است؟

ج: شبهه مقرونه به علم اجمالى.

* شبهه مقرونه به علم اجمالى بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله:

۱- گاهى به حكم علم و آگاهى داريم و لكن نسبت به متعلّق حكم امر بر ما مشتبه است.

۲- گاهى به موضوع و متعلّق حكم آگاهيم ولى نسبت به نوع حكم، امر بر ما مشتبه است.

۳- گاهى هم نسبت به نوع حكم و هم نسبت به موضوع حكم، امر بر ما مشتبه و مجمل است.

* در تبيين قسم اول از شبهه مقرونه به علم اجمالى مثال بزنيد؟

مثال اول: يقين دارم كه مولى فرموده (صلّ) و انجام اين فرمان عقلا واجب است؛

لكن نمى‌دانم كه فرموده است صلّ الظهر يا صلّ الجمعهٔ، يعنى: نمى‌دانم كه اين وجوب به ظهر تعلّق مى گيرد يا به جمعه، يعنى: شبهه در حكم است.

مثال دوم:

يقين دارم كه حكم شرعى، حرمت شرب است، لكن نمى‌دانم كه حرمت به اين مايع تعلّق گرفته يا آن يكى يعنى: شبهه در موضوع است.

* در تبيين قسم دوم از شبهه مقرونه به علم اجمالى مثال بزنيد؟

مثال اول: يقين دارم كه موضوع كلّى: دفن ميّت كافر است

لكن نمى‌دانم كه شارع فرموده است (ادفن يا لا تدفن)

يعنى: نوع الحكم كه وجوب يا حرمت است بر من مشتبه است (شبهه حكميه)

مثال دوم: مكلّف به موضوع جزئى تكليف (اين خارجيّه) آگاه است؛ و لكن نمى‌داند كه آيا قسم به وطى اين زن خورده تا وطى او واجب باشد، يا قسم بر ترك وطى با او خورده تا اين زن بر او حرام باشد. يعنى: (شبهه در موضوع) است.

* در تبيين قسم سوم از شبهه مقرونه به علم اجمالى مثال بزنيد؟

مثال اول:

يقين دارم كه خطابى از مولى صادر شده و حكمى را بر موضوعى باز نموده است،

لكن نمى‌دانيم كه اين خطاب، افعل بوده يا لا تفعل؟

و تازه اگر هم علم پيدا كنم كه افعل بوده و يا لا تفعل، باز هم نمى‌دانم كه اين خطاب به دفن ميّت كافر تعلّق گرفته و يا به دعا عند رؤيهٔ الهلال؟ يعنى شبهه در حكم است.

مثال دوم:

ص: ۱۸۵

یقین دارم که قسمی خورده‌ام، لکن نمی‌دانم که آیا قسم بر فعل ذبح بوده تا واجب باشد و یا بر ترک آن بوده تا ذبح حرام باشد؟ و به فرض دانستن یک طرف، نمی‌دانم به این گوسفند تعلّق گرفته یا آن یکی

نتیجه:

شبهه در هریک از شبهات مقرونه به علم اجمالی، گاهی حکمیّه است و گاهی موضوعیّه.

* گفته شد منشا شبهه در شبهات موضوعیه، موضوعات خارجیه است که ربطی به مولی ندارد حال بفرمایید خود این شبهه موضوعیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اشتباه در ناحیه مکلّف به و عمل می‌باشد مثل اینکه: نمی‌دانم شرب این مایع حرام است یا آن مایع؟

۲- و گاهی اشتباه در ناحیه مکلّف و عامل است.

* آنجا که شبهه در ناحیه مکلّف است خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی طرفین شبهه شخص و مکلّف واحد است مثل: خنثی که یک نفر است، لکن نمی‌داند که مکلّف به تکالیف مردان است و یا مکلّف به تکالیف زنان؟

۲- و گاهی طرفین شبهه دو شخص مکلّف می‌باشند که دارای یک لباس مشترک‌اند و هر دو در آن لباس (شلوار) مشترک، منی دیده‌اند.

حال هرکدام از این دو نفر علم اجمالی دارند که یا خود و یا رفیقش جنب شده.

نکته: پاسخ و حکم هریک از اقسام مذکور را بعد از ذکر دو مقدّمه خواهند داد

* چه ایراداتی بر کلام شیخ در تصویر علم اجمالی وارد است؟

ج: عیوب و نقایص کلام شیخ در تصویر صور علم اجمالی عبارتند از

۱- متن ایشان در بیان هر دو قسم از شبهه (یعنی: حکمیه و موضوعیه) به‌طوری که هرکدام واضح و روشن باشد وافی به نظر نمی‌آید.

۲- اقسام هریک از دو شبهه در دیگری تداخل نموده است.

۳- امثله هریک از دو قسم، به درستی تبیین و آشکار نشده است.

۴- اقسام به‌طور وافی و کامل در عبارت متن نیامده است بلکه بعد از آن در مقام تقسیم برآمده که تقسیمات آن را آوردیم.

* اولین نکته‌ای که شیخ برای روشن‌تر شدن محلّ نزاع قبل از بیان احکام این اقسام تذکر داده چیست؟

ص: ۱۸۶

ج: می‌فرمایـد: کرارا گفته‌ایم که قطع یـا طریقی است و یـا موضـوعی و قطـع موضوعی از محـل بحث مـا خـارج است، زیرا در قطع موضوعی، ما تابع خطاب شارع مقدّس هستیم.

یعنی:

اگر شارع، قطع تفصـیلی را در موضوع اخـذ نموده و فرموده است (اذا قطعت بخمریهٔ شـیء کذا و کذا) خوب ما هم می گوییم: قطع تفصیلی ملاک می‌باشد و حکم دایر مدار آن است.

یعنی: اگر قطع، تفصیلی باشد، حکم هست و الّا فلا

بنابراین:

اگر ما علم اجمالی به خمریت پیدا کنیم وجوب‌آور نبوده و فاقد اعتبار است

و اگر شـارع، قطع اجمالی را در موضوع اخـذ نموده و فرمود (اذا قطعت به حرمت شـیء و لو اجمالا فهو کـذا و کـذا) باز هم ما تابع دلیل شرعی هستیم.

و اگر شارع مقدّس، مطلق العلم را اعم از تفصیلی و اجمالی موضوع قرار داد باز تابع هستیم. لکن انما الکلام در قطع طریقی است.

حال قطع طریقی تفصیلی حجّت است و واجب الاتباع لکن سخن در اینست که: آیا قطع اجمالی طریقی هم، حجیّت دارد یا نه؟

* دومین نکته ذکرشده در این باب توسط شیخ چیست؟

ج: می‌فرماید:

همان‌طور که علم تفصیلی به یک امری می‌تواند تولّد یافته از راه خبر متواتر و نصّ قران و .... باشد، گاهی هم از علم اجمالی زاییده می‌شود.

یعنی: منشا علم تفصیلی یک علم اجمالی است.

فی المثـل: علم تفصـیلی دارم به اینکه، نمـاز ظهرم باطـل شـده است، لکن منشـا آن اینست که: اجمالاـ می‌دانم که یـا در اثنـاء نمـاز محدث شده‌ام و یا پشت به قبله کرده‌ام، که هرکدام باشد، نماز باطل است.

یـا فی المثـل: علم تفصـیلی دارم به اینکه نمازم باطل است لکن منشا آن اینست که، اجمالا می‌دانم که یا رکنی از ارکان نماز را بجا نیاورده‌ام و یا مبطلی از مبطلات نماز را انجام داده‌ام.

یا فی المثل: مأموم در نماز جماعت علم تفصـیلی و قطع صددرصـد دارد به اینکه نمازش باطل شده است و منشا این علم تفصـیلی و قطع اینست که: اجمالا می‌داند که یا خود او فاقد شرط بوده است مثلا: جنب بوده یا لباس غصبی بر تن داشته و یا امام جماعت فاقد شرایط لازمه بوده است. البته در اینجا دو مبنا وجود دارد.

ص: ۱۸۷

یکی اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ مأموم امام جماعت را واجد شرایط بداند.

دیگر مبنا اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ امام جماعت خودش را واجد شرایط بداند.

نکته: مثال فوق بر مبنای اوّل می‌باشد و نه بر مبنای دوم.

* با توجه به مباحثی که گذشت آیا علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی هم، مثل سایر علوم تفصیلیّه حجّت است یا نه؟

ج: مقتضای مباحث گذشته اینست که؛ بله، علم تفصیلی مطلقا حجّت است و از هر راهی که به دست آید عقلا متابعتش لازم است. لکن با مراجعه به شرع مقدس به مواردی برمی‌خوریم که علی الظاهر با علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی منافات دارد و دلالت دارد بر اینکه علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی فاقد ارزش است.

* شیخ چه مواردی را در رابطه با عدم حجّیت علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی متذکر شده است؟

ج: هشت مورد را مثال زده است که در متن بعدی خواهد آمد.

ص: ۱۸۸

۱- منهـا: مـا حکم به بعض(۱) فی «مـا اذا اختلفت الامّـهٔ علی قـولین و لم یکن مـع احـدهما دلیـل» من انّه یطرح القولاـن و یرجع الی مقتضـی الاصـل، فـانّ اطلاـقه یشـمل مـا لو علمنا بمخالفـهٔ مقتضـی الاصل للحکم الواقعیّ المعلوم وجوده بین القولین، بل ظاهر کلام الشیخ رحمه اللّه(۲) القائل بالتخییر هو التخییر الواقعیّ المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعیّ فی الواقعهٔ.

۲- و منهـا: حکم بعض(۳) بجواز ارتکاب کلا المشـتبهین فی الشّـبههٔ المحصورهٔ دفعـهٔ او تـدریجا، فانّه قد یؤدّی الی العلم التفصـیلیّ بالحرمـهٔ او النجاسـهٔ، کما لو اشتری بالمشـتبهین بالمیتـهٔ جاریـهٔ، فانّا نعلم تفصـیلا بطلان البیع فی تمام الجاریهٔ لکون بعض ثمنها میتهٔ، فنعلم تفصیلا بحرمهٔ وطئها، مع انّ القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه اخراج هذه الصورهٔ.

۳- و منهـا: حکم بعض(۴) بصـحّهٔ ائتمـام احـد واجـدی المنی فی الثوب المشترک بینهما بالآخر، مع انّ الماموم یعلم تفصـیلا ببطلان صلاته من جههٔ حدثه او حدث امامه.

۴- و منها: حکم الحاکم بتنصـیف العین التی تـداعاها رجلان بحیث یعلم صـدق احـدهما و کـذب الآخر، فانّ لازم ذلک جواز شـراء ثالث للنصفین من کلّ منهما، مع انّه یعلم تفصیلا عدم انتقال تمام المال الیه من مالکه الواقعی.

ترجمه:

(موارد موهم خلاف)

۱- از جمله موارد موهم خلاف اینست که، برخی از فقهاء فرموده‌اند:

اگر علماء امت در یک مسئله‌ای (وجوب ظهر یا جمعه) بر دو قول اختلاف داشـتند و هیچ‌یک هم دلیلی نداشتند هر دو قول ردّ و به مقتضـای اصـل رجوع می‌شود چرا که اطلاـق این کلاـم (یعنی: رد قولاـن و رجوع به مقتضای اصل) حتی شامل موردی می‌شود که علم تفصیلی به مخالفت مقتضای اصل با حکم واقعی موجود در یکی از دو قول، داشته باشیم.

بلکه از ظاهر کلام شـیخ طوسـی که قائل به تخییر است برمی‌آیـد که حکم واقعی (در اینجا) همان تخییر است که با حکم الله واقعی مخالف است.

۲- و از جمله مـوارد مـوهم خلاـف، حکم برخی فقهـاء است بر جـواز عمـل به هر دو طرف شـبهه در شـبهه محصـوره، چه هر دو را یکباره انجام دهد چه تدریجا، زیراکه این عمل (یعنی:

۱- حکاه الشیخ الطوسی فی العدّهٔ مذهبا للاصحاب لاحظ عده الاصول: ص ۲۵۰ س ۱۶

۲- عده الاصول: ص ۲۴۶ س ۱۵

۳- یظهر من القمی فی القوانین: ج ۲ ص ۳۸ س ۲۰

۴- کالعلامهٔ فی التذکرهٔ ج ۱ ص ۲۳ س ۲۴، و السید السند فی المدارک ج ۱ ص ۲۷۰ و قواه سید الریاض: ج ۱ ص ۲۹۱

ص: ۱۸۹

(ارتکاب هر دو) گاه منجرّ به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می‌شود.

چنانچه اگر با دو میته مشتبه (یکی میته یکی مذکّی) کنیزی بخرد، پس (از خریدن) ما تفصیلا علم به بطلان بیع در تمام کنیز پیدا می‌کنیم، زیرا مقداری از بهای آن میته است؛ در نتیجه ما علم تفصیلی به حرمت وطی کنیز پیدا می‌کنیم. درحالی‌که قائل به جواز ارتکاب مشتبهین، از کلامش ظاهر نشده است که این فرض و صورت را خارج کرده باشد.

۳- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی فقهاء است به صحّت اقتداء یکی از دو نفری که در لباس مشترک بینشان اثر منی یافته است، به دیگری؛ با اینکه مأموم، علم تفصیلی دارد به بطلان و فساد نمازش زیرا یا خودش محدث و جنب است یا امامش.

۴- و از جمله موارد موهم خلاف اینست که: فرموده‌اند: اگر دو نفر در عینی مثل؛ فرش با هم نزاع داشتند و هریک ادّعای مالکیت آن را داشت به‌طوری که صدق یکی و کذب دیگری معلوم است ولی صادق از کاذب مشخص و ممتاز نیست عین به‌طور منصفانه میان آن دو تقسیم و هریک مالک نیمی از آن می‌شود.

ص: ۱۹۰

۵- و منها: حکمهم فی «ما لو کان لاحد درهم و لآخر درهمان، فتلف احد

الدراهم من عند الودعیّ» بانّ لصاحب الاثنین واحدا و نصفا و للآخر نصفا(۱) فانّه قد یتّفق افضاء ذلک الی مخالفهٔ تفصیلیّهٔ، کما لو اخذ الدرهم المشترک بینهما ثالث، فانّه یعلم تفصیلا بعد انتقاله من مالکه الواقعیّ الیه.

۶- و منها: ما لو اقرّ بعین لشخص ثمّ اقرّ بها لآخر، فانّه یغرم للثانی قیمهٔ العین بعد دفعها الی الاوّل: فانّه قد یؤدّی ذلک الی اجتماع العین و القیمهٔ عند واحد و یبیعهما بثمن واحد، فیعلم عدم انتقال تمام الثمن الیه، لکون بعض مثمنه مال المقرّ فی الواقع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

۵- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم فقهاء است در آنجا که اگر شخصی مالک یک درهم و دیگری دارای دو درهم بوده (و هریک مال خود را نزد شخصی به امانت گذاشتند) و سپس یکی از سه درهم نزد شخص امانت‌دار تلف شد و ما نمی‌دانیم که این یک درهم مربوط به مالک یکدرهم است یا مربوط به مالک دو درهم، که از دو درهم باقیمانده یک و نیم درهم برای مالک دو درهم و نیم درهم برای صاحب یک درهم است.

(استشهاد)

پس چه‌بسا این حکم، منجرّ به علم تفصیلی، به مخالفت واقع گردد. چنان‌که اگر شخص سوّمی این یک درهم مشترک را بخرد و پس از خریدن علم تفصیلی پیدا کند که از مالک واقعی به او منتقل نشده است.

۶- و از جمله موارد موهم خلاف آنست که:

اگر کسی اقرار کند که فلان متاع مال فلان شخص است و سپس اقرار کند که مال دیگری است، مقرّ باید مال را به اوّلی و قیمت آن را به دومی بدهد.

و چه‌بسا این حکم منجرّ به اجتماع متاع و قیمت در نزد شخص واحدی بشود و اگر مقرّ هر دو را به یک ثمن بفروشد، علم تفصیلی به عدم انتقال تمام قیمت به خود پیدا می‌کند، چرا که بعض از ثمن در واقع مال مقرّ بوده است

۱- کالمحقّق فی الشرائع: ۲، ص ۱۲۱، و صاحب الجواهر فی جواهره ج ۲۶ ص ۲۲۵

ص: ۱۹۱

۷- و منهما: الحكم بانفساخ العقد المتنازع فى تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضى فيه بالتخالف، كما لو اختلفا فى كون المبيع بالثمن المعيّن عبدا او جارية؛ فانّ ردّ الثّمن الى المشترى بعد التّحالف مخالف للعلم التفصيلىّ بصيرورته ملك البائع، ثمنا للعبد او الجارية.

و كذا لو اختلفا فى كون ثمن الجارية المعيّنة عشرة دنانير أو مائة درهم؛ فانّ الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلىّ بدخولها فى ملك المشترى.

۸- و منها: حكم بعضهم بانّه لو قال احدهما: بعتك الجارية بمائة، و قال الآخر: وهبتنى ايّاها بانّهما يتحالفان و تردّ الجارية الى صاحبهما، مع انّا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد الّتى يقف عليها المتتبع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

اشاره

۷- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم فقهاء است بر منفسخ شدن عقدی که در تعیین ثمن و مثمن آن، میان بایع و مشتری نزاع و اختلاف واقع شده؛ بر وجهی که حکمش تحالف (قسم خوردن طرفین عقد) باشد.

همان‌طور که اگر (بایع و مشتری) اختلاف کنند در اینکه مثمن عبد است یا کنیز، ردّ ثمن (قیمت) به مشتری و مبیع به فروشنده بعد از تحالف (قسم خوردن) مخالف علم تفصیلی است؛ به اینکه، (آن ملک) بایع شده است به عنوان ثمن در مقابل عبد یا کنیز؛ چه آنکه هر دو قبول دارند که ثمن به بایع منتقل شده و تنها سخن و نزاع در مثمن است که چه باشد؟

و همچنین اگر دو نفر (در مثمن اتفاق داشته) و در ثمن اختلاف کنند (فی المثل: در اینکه مثمن کنیز است متفق‌اند و لکن در مبلغ ثمن که ۵ یا ۲۰ دینار است اختلاف دارند)

در اینجا نیز، حکم به ردّ مثمن (یعنی: جاریة) به بایع، مخالف علم تفصیلی است به دخول آن (مثمن) در ملک مشتری (چه آنکه هر دو در انتقال کنیز به ملک مشتری متفق‌اند و اختلاف در ثمن است.

۸- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی از فقهاست به اینکه:

اگر یکی از آن دو (متنازعین) به دیگری بگوید: کنیز را به تو فروخته‌ام به ۱۰۰ درهم و دیگری بگوید تنها آن را به من هبه کرده‌ای، هر دو قسم می‌خورند و کنیز به صاحبش برمی‌گردد.

درحالی‌که، این حکم با علم تفصیلی به انتقال کنیز از ملک صاحبش به دیگری منافات دارد (چرا که هر دو انتقال کنیز از ملک مالک را قبول دارند و تنها اختلافشان در اینست که:

بعنوان بیع منتقل شده یا هبه)؟

ص: ۱۹۲

تشریح المسائل* مراد از عبارت (یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل) در موهم اوّل چیست؟

ج: محل استشهاد در مثال اول است

فی المثل: آنجا که گروهی از علما در عصر غیبت قائل به وجوب جمعه و گروهی قائل به وجوب ظهر هستند و هیچ‌یک از دو گروه نیز دلیل معتبری اقامه نکرده‌اند، مشهور فقها قادر به تخییر، یعنی: مخیر به. یکی از دو قول‌اند، و لکن جماعتی گفته‌اند: هر دو قول را ردّ و طرح می‌کنیم و به اصول عملیّه مراجعه می‌نماییم؛- خواه مقتضای اصل عملی با یکی از دو نظریه موافق باشد مثل: دوران میان اقلّ و اکثر که نصف امت قائل به وجوب اقل و نصف دیگر قائل به وجوب اکثراند.

در اینجا؛ اگر بگوییم:

حکم الله واقعی نه وجوب اقلّ است و نه وجوب اکثر، تنها مخالفت التزامیه لازم می‌آید، و لکن مخالفت عملیّه با علم تفصیلی لازم نمی‌آید.

چرا که اصل عملی، یا اصالهٔ الاحتیاط است که با قول یک گروه موافق است و یا اصل برائت است که با قول عدّه دیگر موافق است و به‌هرحال مخالفت با علم تفصیلی احتمالی است و نه قطعی.

- خواه مقتضای اصل با هر دو نظریه مخالف باشد همانند دوران بین متباینین، که نصف امت قائل به وجوب جمعه هستند و نصف دیگر قائل به وجوب ظهر می‌باشند و ما یقین داریم که قول ثالثی نیست.

در اینجا:

اگر ما اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرده و هر دو نظریه را ترک نماییم قطعا با حکم واقعی مخالفت شده است و این نظر مخالف با علم تفصیلی است.

و لذا، شیخ طوسی فرموده است: در این موارد حکم واقعی تخییر می‌باشد.

* مقدمهٔ بفرمایید چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و تخییر واقعی وجود دارد؟

ج: ۱- تخییر ظاهری، در مواردی است که به دلیل عدم دسترسی ما به واقع، علی الظاهر یکی از دو دلیل متعارض را انتخاب می‌کنیم و مخالفت با علم تفصیلی هم پیش نمی‌آید چون با یک طرف موافقت شده است.

۲- تخییر واقعی، در مواردی است که اصلا خود تخییر حکم الله واقعی است، که این مخالفت قطعیه با علم تفصیلی است؛ چون‌که ما، اجمالا می‌دانیم که یا امام با گروه اوّل است و معیّنا جمعه را واجب می‌داند، پس قائل به تخییر نیست، یا امام با گروه دوّم است و معیّنا

ص: ۱۹۳

ظهر را واجب می‌داند، پس باز هم قائل به تخییر نیست.

و لذا هرکدام که باشد، ما یقین تفصیلی داریم که قول به تخییر واقعی پدید آوردن قول سوم است و مخالفت با علم تفصیلی.

* پس آیا فتوای شیخ طوسی هم در حکم به تخییر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی است؟

ج: بله، چون‌که مراد ایشان همان تخییر واقعی است و نه ظاهری.

زیرا در کلام خود فرمود: لا یجوز الاجماع بعد الاختلاف، یعنی: در زمان بعدی، اتفاق بر یک طرف درست نمی‌باشد؛ چون ما در زمان قبلی تخییر را اختیار کرده و حکم اللّه تغییرپذیر نیست.

* مراد از اصطلاح (دفعتا) در عبارت (فی الشبهة المحصورة دفعتا) چیست؟

ج: اینست که؛ مکلّفی، دو ظرف آب و شراب را در یک ظرف ریخته و به‌طور مخلوط بیاشامد.

* مراد از اصطلاح (تدریجا) در عبارت مذکور چیست؟

ج: اینست که: اول یکی از آن دو ظرف و سپس دیگری را بیاشامد.

* مراد از عبارت (قد یؤدّی الی العلم التفصیلی بالحرمة ...) چیست؟

ج: مربوط به جواز ارتکاب دو طرف شبهه است در شبهات محصوره و عدم اعتنا به علم تفصیلی.

توضیح:

گاهی در موارد شبهات محصوره که علم اجمالی داریم به حرمت و یا نجاست احد الامرین، برخی فقهاء ارتکاب و انجام دو طرف شبهه را چه دفعة و چه تدریجا جایز دانسته‌اند؛ و حال‌آنکه، در مواردی ارتکاب به دو طرف شبهه، منجر به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می‌شود، معذلک به چنین علم تفصیلی اعتنا نمی‌شود

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل:

دو حیوان داریم که اجمالا- می‌دانیم یکی از آن دو تذکیه شده و دیگری میته است حال اگر با این دو حیوان کنیزی را خریداری نمودیم چه بصورت دفعی و یا تدریجی (یعنی: چه اینکه:

میته و مذکی را ضمیمه کرده و در برابر قیمت آن کنیز پرداختیم و یا اینکه اول نصف کنیز را با یکی از این دو خریداری و سپس نصف دیگر را با حیوان دیگر خریداری نمودیم)

در اینجا:

تفصیلا می‌دانیم که، معامله ما باطل است، زیرا در معامله باید چیزی را عوض قرار داد که

ص: ۱۹۴

مالیّت داشته باشد درحالی که، میته مالیّت ندارد و ما یقین به میته بودن یکی از آن دو حیوان داریم.

و لذا معامله باطل است. بعد از این عمل اجمالی و یقین به عدم مالیّت یکی از عوضـها و بطلان معامله، علم تفصیلی پیدا می کنیم که مباشرت با آن کنیز هم حرام است.

و لکن در اینجا اعتنایی به این علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی اعتنایی نشده است.

* مراد از عبارت (بصحّهٔ ائتمام احد واجدی المنیّ ..) چیست؟

ج: اقتدای یکی از دو نفر است به دیگری با وجود علم تفصیلی به بطلان نماز

توضیح:

دو مکلـف را فرض کنیـد که شـلوار مشـترکی دارنـد، حـال در آن شـلوار منی دیـده شـده است در اینجـا هریـک از این دو نفر علم اجمالی دارد که یا خود جنب شـده است و یا دوست او، با این وجود برخی فقها فتوا داده‌انـد به اینکه یکی از این دو نفر می‌تواند به دیگری اقتـدا کنـد؛ بـا این که مأموم یقین دارد که نمازش باطل است؛ حال یا به‌واسـطه جنابت امام و یا خودش، مع‌ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده چون از علم اجمالی متولّد شده است

* آیا نمی‌توان گفت در موارد مذکور که معلوم نیست منی از کدام‌یک است براساس اصل اصالهٔ الطهارهٔ هریک از آنها محکوم به طهارت بوده، نیاز به غسل ندارند و عبادتشان صحیح است؟

ج: خیر، به دلیل علم اجمالی.

* مراد از عبارت (بانّ لصاحب الاثنین واحدا و نصفا ...) در متن شیخ چیست؟

ج: مربوط به حکمی است که در مثال پنجم است و عدم توجّه به علم تفصیلی نسبت به آن.

توضیح:

دو شـخص را در نظر بگیریـد که یکی از آنها دو درهـم و دیگری یک درهم نزد ودع (امانت داری) به امانت سپرده‌اند، یکی از این سه درهم بـدون افراط و تفریـط از جـانب ودع، تلف گردیـد، حـال مـا یقین داریم که آن یـک درهم یا از آن مالک دو درهم بوده است و یا از آن مالک یک درهم؛

مع‌ذلـک حکم اینست که، یـک درهم و نصـف از آن دو درهم باقی‌مانـده را به صـاحب دو درهم و نصف درهم را به مالـک یک درهم بدهند.

این، مخالفت عملیّه با علم اجمالی است، چرا که اجمالا می‌دانیم که یا آن نصف که به مالک دو درهم رسـیده است ملک او نیست و یا نصفی که به مالک یک درهم رسیده است

ص: ۱۹۵

مال او نیست.

* محل استشهاد در این حکم کجاست؟

ج: اینجاست که

اگر بعد از حکم حاکم، فرد سوّمی آمد و این یک درهم مشترک را یا به عنوان هبه و یا به عنوان ثمن مبیع از آن دو نفر دریافت کرد، این فرد سوم تفصیلا یقین دارد که این درهم مشترک از مالک اصلی به او منتقل نشده است.

مع‌ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده و مخالفت با آن تجویز شده است.

* وجه صدور چنین حکمی چیست؟

ج: دو امر است از جمله:

الف: روایت سکونی از امام صادق علیه السّلام (فی رجل استودعه رجل دینارین و استودعه آخر دینارا فضاع دینار منهما)

ب: اقتضای قواعد اعتباری بر چنین حکمی. چرا؟

زیرا از آن سه درهمی که عند الودعی است یک دینار اصلا مورد نزاع و اختلاف نیست؛ و صاحب یک درهم قبول دارد که آن یک درهم ملک صاحب دو درهم است. پس نزاع و اختلاف در یک درهم است که هرکدام از آن دو مدّعی مالکیت آن می‌باشد.

حال:

با توجه به اینکه هیچ‌یک از آن دو نسبت به آن یک دینار ترجیحی ندارد، عقل حکم می‌کند که حاکم به احراز واقع باید آن را بین دو نفر تصنیف کند

* مراد از عبارت (قد یؤدّی ذلک الی الاجتماع العین و القیامهٔ ...) چیست؟

ج: اشاره به محل استشهاد است در مثال. یعنی: حکم به غرامت به دومی و اعطای عین به اولی.

توضیح:

انسان مکلّف عاقلی را در نظر بگیرید که در دادگاه اقرار نموده به اینکه، مثلا: این ماشین مال زید است بعد از آن اقرار کند که مال بکر است.

حکم قاضی اینست که: باید ماشین را به زید و قیمت آن را به بکر بدهی؛ یا اینکه قاضی یقین دارد که یکی از دو اقرار مقرّ دروغ است.

این حکم و عمل به آن، مخالفت با علم اجمالی خودش می‌باشد

پس فرد سومی می‌آید و این ماشین را از زید و ثمن آن را از بکر خریداری می‌کند خریدار اکنون علم تفصیلی دارد که یکی از این دو مال، از ملک مالک اصلی به او منتقل نشده است،

ص: ۱۹۶

بعد از آن، مجموع این عین و ثمن را به فرد چهارمی می‌فروشد و ثمن آن را می‌گیرد و در اینجا هم علم تفصیلی دارد که کلّ ثمن به او منتقل نشده؛ است معذلک به این علم تفصیلی اعتنا نمی‌کند.

* وجه و علت صدور حکم مذکور چه می‌تواند باشد؟

ج: شاید این باشد که: مقرّ با اقرار اوّلش، میان مقر له دوّمی و متاع، حایل و مانع شد.

و اگر مقرّ له دوّمی در واقع مالک باشد، اتلاف مالش مستند به اقرار مقرّ است. پس بر مقرّ لازم است که خسارت وارده بر او را جبران کند و مثل یا قیمت متاعش را به او بدهد.

* جهت اینکه فرموده (بعض مثمنه مال المقرّ فی الواقع ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر اقرار اوّل مقرّ صحیح بوده پس گرفتن مثل یا قیمت متاع از او درست نمی‌باشد.

و اگر، اقرار دوّمش درست بوده پس مال و متاعی که به اولی داده‌اند بی‌مورد بوده است و باید آن را پس گرفته و به مقرّ دومی بدهند نه آنکه قیمت یا مثل را از مقرّ گرفته و به او بدهند.

* مراد از عبارت (علی وجه یقضی فیه بالتّحالف ...) چیست؟

ج: فسخ و انحلال عقد است پس از قسم خوردن طرفین که در تعیین ثمن و مثمن عقدی که واقع ساخته‌اند نزاع و اختلاف دارند در مثال هشتم

توضیح:

دو نفر بر سر کنیزی اختلاف دارند، یکی می‌گوید: کنیز را به من هبه کرده‌ای و مالک می‌گوید: آن را به فلان مبلغ به تو فروخته‌ام حکم حاکم در اینجا، بعد از قسم خوردن طرفین، ردّ جاریه (کنیز) است به مالک اصلی درحالی‌که، یقین تفصیلی داریم به اینکه، جاریه از ملک او منتقل شده است، لکن به این علم تفصیلی توجّه نمی‌شود.

* علم تفصیلی فوق را تبیین کنید؟

ج: رد ثمن به مشتری بعد از قسم با علم تفصیلی به آن ملک (جاریه) بایع شده است به عنوان ثمن در مقابل عبد یا کنیز مخالفت دارد چرا؟

چون‌که هر دو قبول دارند که ثمن به بایع منتقل شده است و نزاع تنها در مثمن می‌باشد.

ص: ۱۹۷

موارد ابهام الخلاف و التزام احد امور علی سبیل منع الخلو

فلا بدّ فی هذه الموارد من التزام احد امور علی سبیل منع الخلو:

احدها: کون العلم التفصیلیّ فی کلّ من اطراف الشبهة موضوعا للحکم. بان یقال: الواجب الاجتناب عمّا علم کونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران فی الواقع. و کذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصیلا من مکلّف خاصّ، فالمأموم و الامام متطهّران فی الواقع.

الثانی: انّ الحکم الظاهریّ فی حقّ کلّ احد نافذ واقعا فی حقّ الآخر، بان یقال: انّ من کانت صلاته بحسب الظاهر صحیحة عند نفسه، فللآخر ان یترتّب علیها آثار الصحّة الواقعیّة فیجوز له الائتمام، و کذا من حلّ له اخذ الدار، ممّن وصل الیه نصفه اذا لم یعلم کذبه فی الدّعوی بان استند الی بیّنة او اقرار او اعتقاد من القرائن، فانّه یملک هذا النّصف فی الواقع. و کذلک اذا اشتری النصف الآخر فیثبت ملکه للنصفین فی الواقع. و کذا الاخذ ممّن وصل الیه نصف الدرهم فی مسألة الصلح و فی مسألتی التّحالف.

ترجمه:

(پاسخ از موارد مذکور)

پس از موارد ذکرشده پاسخ‌هایی داده شده که برای هریک از اشکالات سابق الذکر می‌توان به یکی از این جواب‌ها به طریق منع خلو ملتزم شد.

پاسخ اول، اینکه: علم تفصیلی در هریک از اطراف شبهه، موضوع حکم است. به اینکه گفته شود: واجب، اجتناب از چیزی است که بالخصوص و به‌طور تفصیل دانسته شود بول است، در نتیجه مشتبهان (یکی بول و دیگری غیر بول) در واقع هر دو طاهراند.

و همچنین مانع از صحت نماز، حدثی است که صدور و خروجش از مکلف خاص و مشخّص، معیّن است، در نتیجه: امام و مأموم هر دو در واقع طاهراند.

پاسخ دوم اینکه:

حکم ظاهری در حق هریک (از مکلفین) نسبت به حکم واقعی دیگری نافذ است، چنانچه گفته شود: کسی که به حسب ظاهر و از نظر خودش نمازش درست می‌باشد، دیگری می‌تواند آثار صحت واقعیّه، برآن صحت (به حسب ظاهر) مترتب نموده و به او اقتدا کند.

و این‌چنین است برای کسی که گرفتن خانه و تصاحب آن برای او حلال و مباح است، و در واقع مالک آن می‌شود؛ مشروط به اینکه، دروغش محرز و معلوم نباشد، به این ترتیب که در ادّعای مالکیتش، به بیّنه یا اقرار طرف استناد کرده و یا از طریق قراینی به آن اعتقاد پیدا کرده باشد، که به‌هرحال چنین کسی در واقع، مالك آن نصف می‌باشد.

ص: ۱۹۸

و لذا، اگر نصف دیگر را نیز خریداری کند در واقع مالک هر دو نصف می‌شود

و همچنین، در مسئله صلح و در مسئله تحالف کسی که نصف درهم به وی داده می‌شود در واقع مالک آن می‌باشد و آثار مالکیت واقعی برآن مترتب می‌شود.

ص: ۱۹۹

الثالث: ان یلتزم بتقیید الاحکام المذکورة بما اذا لم یفض الی العلم التفصیلیّ بالمخالفة و المنع ممّا یستلزم المخالفة المعلومة تفصیلا، کمسألة اختلاف الامّة علی قولین و حمل أخذ المبیع فی مسألتی التحالف علی کونه تقاصّیا شرعیّا قهریّا عمّا یدّعیه من الثمن او انفساخ البیع بالتّحالف من اصله او من حینه و کون اخذ نصف الدّرهم مصالحة قهریّة.

و علیک بالتأمّل فی دفع الاشکال عن کلّ مورد باحد الامور المذکورة، فانّ اعتبار العلم التفصیلیّ بالحکم الواقعیّ و حرمة مخالفته ممّا لا یقبل التخصیص باجماع او نحوه.

ترجمه: پاسخ سوم: مکلّف ملتزم شود به اینکه؛ احکام مذکور مقیّد است به اینکه منجرّ به علم تفصیلی به مخالفت نشود، و نیز مقید است به منع از آنچه مستلزم مخالفت تفصیلی است.

مثل: مسئله اختلاف امّت بر دو قول و حمل اخذ مبیع در دو مسئله تحالف از اصل بیع در هنگام تحالف و اخذ نصف درهم (در مسئله ودعی) قهری و اجباری می‌باشد.

بر تو است که در دفع اشکال از هریک از موارد مذکور تأمّل کرده و هرکدام را با یکی از جوابهای ذکرشده که با آن مورد تناسب دارد، رفع نمایی.

زیرا معتبر بودن علم تفصیلی به حکم واقعی و حرمت مخالفت آن از اموری است که به واسطه اجماع یا نظیر آن نمی‌توان تخصیص داد.

لذا، موارد محتمل التخصیص را باید به هر نحو ممکنی پاسخ داد.

ص: ۲۰۰

اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالىّ، فنقول:

مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصوّر على وجهين:

احدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام باباحة وطى المرأة المردّدة بين من حرم وطيها بالحلف و من وجب وطيها به مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمة، و كالالتزام باباحة موضوع كلّى مردّد امره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون احدهما المعيّن تعبّديًا يعتبر فيه قصد الامتثال؛ فانّ المخالفة فى المثالين ليست من حيث العمل، لأنّه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثانى: مخالفته من حيث العمل، كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما، و ارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما، فانّ المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك نقول:

ترجمه:

(بیان شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

حال که مطالب مذکور را دانستی، بازمی‌گردیم به بیان حکم مخالفت علم اجمالی و می‌گوییم: مخالفت حکم معلوم بالاجمال به دو وجه تصویر می‌شود:

۱- مخالفت التزامی:

مثل: التزام به مباح بودن تماس با زنی که مردّد است بین اینکه تماس با او حرام است به واسطه قسمی که خورده یا اینکه وطیش واجب است. مشروط به یکی بودن زمان وجوب و حرمت، و مثل: ملتزم شدن به اباحه موضوع کلّی که امرش مردّد است بین وجوب و تحریم، مشروط به اینکه هیچ‌یک از این دو حکم، تعبّدی (که قصد قربت در آن لازم است) نباشد

زیرا مخالفت در دو مثال مذکور از حیث عمل نیست و صرفا به حسب التزام است؛ چرا که مکلّف (در حال عدم التزام به دو حکم مردّد) از فعلی که با وجوب موافق بوده یا از ترک که مطابق حرمت است خالی نمی‌باشد

لذا، از ناحیه عدم التزام، قطع به مخالفت عملیّه پیدا نکرده و همان‌طوری که گفته شد، مخالفتش صرفا از جهت التزام است که به اباحه آن ملتزم شده است.

۲- مخالفت عملی:

مثل: ترک دو عملی که مکلّف به وجوب یکی از آن دو علم دارد، یا انجام دو عملی که به حرمت یکی از آن دو عالم است حال مخالفت در این دو مثال از جهت عملی است.

ص: ۲۰۱

تشریح المسائل* حال بفرمایید با توجه به این ظواهر شرعیّه می‌توان گفت:

(کلّ علم تفصیلی حجّة الّا العلم التفصیلیّ المتولّد من العلم الاجمالی؟)

یا اینکه به‌واسطه آن قانون مسلم عقلی- (که می‌گفت: علم تفصیلی از هر راهی که حاصل شود حجّت است و واجب الاتباع)-، از این ظواهر شرعیّه رفع ید کرده و به نحوی از انحاء توجیه کنیم تا با این قاعده منافاتی نداشته باشد؟

ج: از آنجا که حکم عقلی قطعی کلیّت دارد و نمی‌توان آن را با اجماع و ظواهر روایات و آیات تخصیص زد، قابل چشم‌پوشی نمی‌باشد

در نتیجه: باید در ظواهر مثالهای موهم خلاف و فتاوی علما دخل و تصرف نمود.

* مراد شیخ از عبارت (فلا بدّ فی هذه الموارد من التزام احد امور علی سبیل منع الخلو چیست؟

ج: اشاره است به اینکه ایشان سه راه حل ارائه می‌دهد و مدّعی است که می‌توان مثالهای مذکور را پاسخ داد و این راه‌حلها و به عبارت دیگر: جوابها به صورت قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ است.

* مراد از اینکه جوابهای ایشان بصورت قضیه منفصله مانعهٔ الخلوّ است چیست؟

ج: اینست که: هیچ‌کدام از مثالهای مذکور خالی از این توجیهات نیست اگرچه هیچ‌یک از آنها نیز مانعه الجمع نیست، بدین معنا که: در برخی از مثالها تنها جواب اوّل جاری است و در برخی از مثالها تنها جواب دوم ساری است و در برخی فقط جواب سوم قابل پذیرش است.

بلکه امکان دارد برخی از مثالها را به دو و یا سه و یا یک جواب توجیه نمود بنابراین:

مانعهٔ الخلو است نه مانعهٔ الجمع.

* مراد شیخ از عبارت (کون العلم التفصیلی فی کل من اطراف الشبههٔ ...) چیست؟

ج: ارائه پاسخ اول است و حاصل مقصودشان اینست که: اولا: موضوع بحث علم، طریقی است.

ثانیا: خصوص علم تفصیلی در موضوع حکم دخیل است، نه مطلق العلم.

پس در موردی که، موضوع؛ معلوم تفصیلی نباشد حکم به اجتناب و عدم جواز ارتکاب مترتّب نمی‌باشد.

یعنی: اگر علم تفصیلی به موضوع بود حکم هم هست؛ وگرنه چه علم اجمالی باشد یا نباشد حکم نیست و لذا دیگر نوبت به این نمی‌رسد که حکمی که بر مبنای علم تفصیلی است از چه متولد شده است.

* پاسخ فوق در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری است؟

ص: ۲۰۲

ج: در مثال دوم و سوم

* چه قرینه و دلیلی بر جریان پاسخ اول در مثال دوم وجود دارد؟

ج: یکی تصریح برخی از فقها به آن است، دیگری اینکه؛ در اخبار حلیّت اشیاء نیز قرینه و دلیلی برآن می‌باشد زیرا در خبر آمده است:

«کلّ شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال، حتّی تعرف انّه حرام بعینه فتدعه»

ملاحظه می‌کنید که حکم به حرمت مترتّب است بر موضوعی که به عینیه و تفصیلا مشخص و حرام باشد.

پس، مشتبه به حرام، حلال است و اجتناب از آن لازم نمی‌باشد.

حال:

اگر برخی فقهاء در مثال دوم: به اجازه عمل به هر دو طرف شبهه را داده‌اند؛ به خاطر اینست که: حکم به وجوب اجتناب مترتّب است بر علم تفصیلی به بولیّت یا نجس بودن یا میته بودن.

در نتیجه:

با داشتن علم اجمالی، قطعا حکم به نجاست صادر نخواهد شد و ما یقین پیدا می‌کنیم که:

اگر دو مایع مشتبهه داشتیم، در واقع پاک هستند، پس مخالفتی با این دلیل وجود ندارد.

* مراد از عبارت (و کذا المانع للصّلاة، الحدث المعلوم ...) چیست؟

ج: اشاره است به جریان پاسخ اول در مثال سوم، و حاصل مقصود اینست که:

بطلان نماز متفرّع است بر علم تفصیلی به حدث، نه وجود حدث غیر معیّن

یعنی: اگر مأموم علم تفصیلی به محدث بودن خود دارد نمازش باطل است. و یا اگر تفصیلا می‌داند که امام محدث است، نمازش باطل می‌شود.

لکن، اگر مکلّف علم اجمالی داشته باشد، اثری نداشته و هر دو در واقع پاک‌اند و اقتدا جایز است.

* پاسخ دوم شیخ به مثالهای موهم خلاف چیست؟

ج: اینست که، از نظر اسلام، اگر مکلّفی علی الظاهر محکوم به حکمی شود، دیگران باید آن حکم ظاهری در حق این شخص را به منزله حکم واقعی در حق خودشان به شمار آورند؛ و تمام آثار حکم واقعی را بر این حکم ظاهری مترتب نمایند.

می‌دانیم که او محکوم به طهارت و صحت نماز است و آثار حکم واقعی را برآن مترتب می‌دانستیم؛

حالا هم که تعبدا و ظاهرا وی محکوم به این حکم شده، ما تمام آثار را بر او مترتب کرده

ص: ۲۰۳

به او اقتدا می کنیم.

پس باز هم نوبت به مخالفت قطعیّه با علم تفصیلی نمی‌رسد.

* پاسخ مذکور در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: از مثال سوم تا هشتم

* بیان پاسخ دوم در مثال سوم چگونه است؟

ج: بدین گونه است که، وقتی امام جماعت در جنب بودن یا نبودن خودش شک دارد در نتیجه اصل برائت جاری کرده و علی الظاهر خود را پاک می‌داند و وارد نماز می‌شود، مأموم باید همین حکم ظاهری در حق امام را برای خودش حکم واقعی حساب کند

و بگوید:

همان‌طوری که، اگر امام در واقع متطهر بود و من قادر بر اقتدای به او بودم، اکنون هم که در ظاهر خود را پاک می‌داند، می‌توانم به او اقتدا کنم.

بنابراین: از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست.

* حال که از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست آیا همین شرایط بر مأموم نیز حاکم است؟

ج: بله،

اگر مأموم نیز نسبت به خود شک در تکلیف دارد، اصل برائت جاری کرده و اقتدا می‌نماید و لذا دیگر نوبت به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نمی‌رسد.

* بیان پاسخ دوم شیخ در مثال چهارم که موهم خلاف بود چگونه است؟

ج: اینست که: بعد از حکم حاکم شرع به تصنیف هریک از دو مدّعی علی الظاهر ملک نصف می‌شود؛ آنگاه شخص سوّمی مجاز است که این ملکیّت ظاهریه را به منزله ملکیّت واقعیه بداند.

یعنی: تمام آثار ملکیّت واقعیّه را بر این ملکیت ظاهریه بار نماید از جمله اینکه:

می‌تواند هر دو نصف را از دو مالک خریداری کرده و به دنبال آن تمام مال در واقع به او منتقل شود، آنگاه تصرّف در این مال حرام نبوده، و بلااشکال است.

نکته: پاسخ دوّم به همین ترتیبی که در مثالهای سوم و چهارم گفته شد در مثالهای پنجم و ششم و هفتم و هشتم جاری است.

* سومین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف چیست؟

اینست که در برخی از موارد ما ملتزم می‌شویم به اینکه، احکام و فتاوی مذکور، مطلق و نامحدود نیست بلکه مقیّد است به اینکه، منجرّ به علم تفصیلی به مخالفت نشود و از هر موردی که مستلزم مخالفت با علم تفصیلی باشد منع می‌کنیم.

ص: ۲۰۴

به عبارت دیگر:

اینکه برخی از حضرات گفته‌اند: مخالفت با علم اجمالی جایز است و ارتکاب اطراف شبهه مانعی ندارد، مربوط به موردی است، انجام دو طرف شبهه، مستلزم مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نباشد.

یعنی: اینجا نیز قبول دارند که با منجر شدن مسئله، به مخالفت با علم تفصیلی، انجام دو طرف شبهه جایز نیست.

* پاسخ سوّم در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: می‌گوییم، اینکه برخی گفته‌اند: هر دو قول را کنار گذاشته و به اصول عملیّه مراجعه می‌کنیم، مربوط به مواردی است که: اصل عملی، در نتیجه، با یکی از دو قول موافق باشد؛ مثل، مورد اقل و اکثر، لکن آنجا که اصل عملی مخالف هر دو قول و مخالف با علم تفصیلی به حکم است، حقّ رجوع به اصل عملی را نداریم.

* جریان پاسخ سوّم در مثال دوم چگونه است؟

ج: آنجا نیز می‌گوییم: اینکه برخی گفته‌اند: ارتکاب هر دو طرف شبهه بلامانع است، مربوط به زمانی است که عمل به اطراف شبهه منجرّ به مخالفت قطعیّه با واقع نشود.

مثل اینکه: دو مایع را تدریجا بیاشامد و حین العمل در هیچ‌کدام یقین به مخالفت نداشته باشد، لکن اگر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی شود، مثل: ارتکاب هر دو در یک آن، جایز نمی‌باشد.

نکته: بجز از سه پاسخ مذکور که جناب شیخ مستقلا ارائه فرمود، سه پاسخ دیگر نیز در پایان متن مربوطه وجود دارد که ذیلا بدان می‌پردازیم.

* مراد از عبارت (و حمل اخذ المبیع فی مسئلتی التّحالف علی کونه تقاصّا شرعیا قهریا عمّا؟) چه می‌باشد؟

ج: اشاره است به دو جواب دیگر یعنی: تقاص و تحالف به عنوان چهارمین و پنجمین جواب

* چهارمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف را تبیین کنید؟

ج: اینست که، تقاص قهری یک قانون است در اسلام

فلذا اگر شخص زید از عمر مبلغی یا عینی را طلبکار است و لکن عمر از پرداخت بدهی سرباز می‌زند، زید می‌تواند مخفیانه به مقدار طلب خود از اموال عمر را بردارد و به عنوان تقاص از آن استفاده کند.

* پاسخ چهارم در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ص: ۲۰۵

ج: در مثال هفتم و هشتم، زیرا این دو مورد براساس قانون تقاص است.

فی المثل: در مثال هفتم؛ خریدار به بایع می‌گوید: این پنجاه درهم را بابت خرید عبد به تو پرداخته‌ام، اگر عبد را می‌دهی فهو المطلوب وگرنه این پنجاه درهم را بابت طلبی که از تو دارم تقاص می‌کنم و هکذا در مثال هشتم.

* پنجمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف چیست؟

ج: اینست که:

براساس فتوای جمعی از فقها یکی از عوامل انفساخ معامله تحالف است، و بدیهی است که پس از انفساخ هرکسی باید به ملک قبلی خود مراجعه نماید؛

یعنی: ثمن به مشتری و مثمن به بایع برمی‌گردد و لذا دیگر علم تفصیلی به انتقال ثمن از مشتری و مثمن به بایع وجود ندارد تا مورد مخالفت قرار گیرد.

حال، چه تحالف موجب انفساخ بیع از اصل وقوع شود یا از حین تحالف که ثمره نزاع در نمائات ظاهر می‌شود

* پاسخ مذکور در کدام‌یک از مثال‌های هشت‌گانه جاری است؟

ج: در مثال هفتم و هشتم

* از عبارت (کون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهریّة) چیست؟

ج: اشاره به ششمین پاسخ شیخ است چرا که چهارمین و پنجمین مثال از باب مصالحه قهریه است، چون راه دیگری برای رفع نزاع وجود ندارد و لذا حاکم، حکم به تنصیف می‌کند تا که نزاع بخوابد، از طرفی مصالحه راهی شرعی است و لذا در هیچ‌یک از این موارد، مخالفت با علم تفصیلی پیش نمی‌آید و هریک دارای معیاری هستند.

(سخن شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

* مقدّمهٔ بفرمایید: به‌طور کلی مخالفت با علم اجمالی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مخالفت احتمالیّه ۲- مخالفت قطعیّه

* در تبیین مخالفت احتمالیه مثال بزنید؟

ج: مثلا: علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، یعنی: یا ظهر یا جمعه

حال:

اگر یکی از آن دو را تر کنیم، احتمال دارد که واجب واقعی همان طرفی باشد که ما ترک گفته‌ایم.

یا مثل: علم اجمالی به حرمت احد الامرین و ارتکاب یکی از آن دو که احتمال دارد آن طرفی را که ما ترک کرده‌ایم همان واقع باشد.

ص: ۲۰۶

بنابراین: مخالفت احتمالی است نه قطعی.

* در تبین مخالفت قطعیه مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین: (ظهر یا جمعه)

حال: اگر هر دو را ترک کنیم یقین می‌کنیم هرکدام از آن دو حکم واقعی باشد، مخالفت شده است.

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین:

حال: اگر هر دو طرف را انجام دهیم، قطع پیدا می‌کنیم که حکم واقعی هریک از دو طرف که باشد مخالفت شده است.

* بحث ما در اینجا راجع به مخالفت احتمالیه است با علم اجمالی یا مخالفت قطعیه؟

ج: فعلا بحث ما راجع به مخالفت قطعیه با علم اجمالی است.

* مخالفت قطعیه خود بر چند نوع است؟

ج: بر سه نوع است

۱- مخالفت قطعیه التزامیّه

۲- مخالفت قطعیّه عملیّه

۳- مخالفت قطعیه التزامیه و عملیّه

* به نظر شیخ مخالفت با حکم معلوم بالاجمال بر چند وجه متصوّر است؟

ج: بر دو وجه: مخالفت التزامی و مخالفت عملی

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث الالتزام ...) چیست؟

ج: مخالفت قطعیه التزامیه است و آن عبارتست از اینکه:

با حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال، صرفا از نظر التزام به آن مخالفت حاصل شود یعنی:

تنها حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال را ملتزم نشده و اعتقاد قلبی به آن نداشته باشیم؛ بلکه به حکم خلاف آن ملتزم شویم و یا در لا التزامی باشیم، لکن در مقام عمل هیچ‌گونه مخالفت قطعیّه‌ای پیش نیاید.

* مخالفت التزامیه در چه مواردی صورت می‌پذیرد؟

ج: گاهی در شبهات موضوعیه است و گاهی در شبهات حکمیه

* در تبیین مخالفت قطعیه التزامیه در شبهات موضوعیه مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه:

ص: ۲۰۷

شخص مکلّف، علم اجمالی دارد که یا قسم خورده که با همسرش آمیزش کند، پس مباشرت با او واجب شده است. و یا قسم خورده بر ترک آمیزش با او، در نتیجه مجامعت با او حرام شده است.

حال در اینجا می‌گوید: اصل، عدم قسم بر آمیزش است و لذا آمیزش واجب نیست و یا اصل، عدم قسم بر ترک آمیزش است پس حرام نیست، در نتیجه به اباحه ملتزم می‌شود. این را مخالفت التزامیّه گویند.

اما:

در مقام عمل یا مجامعت می‌کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده.

یا ترک مجامعت می‌کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

در نتیجه: مخالفت قطعیّه عملیه در کار نمی‌باشد.

* پس مراد از عبارت (مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمهٔ و ...) چیست؟

ج: بیان شرطی است که مثال بالا مشروط به آن است

توضیح اینکه: مکلّف احتمال می‌دهد در زمان معینی مثل روز جمعه تماس و آمیزش با همسرش واجب باشد چرا که احتمال دارد قسم بر انجام آن خورده باشد همان‌طور که احتمال می‌دهد که مجامعت با او حرام باشد، چه آنکه شاید قسم بر ترک آن خورده باشد.

* سرّ اینکه جناب شیخ فرمود زمان این دو احتمال باید متحد باشد چیست؟

ج: اینست که: اگر زمان هرکدام مستقلّ از زمان دیگری باشد، مخالفت منجرّ به مخالفت عملیه شود.

فی المثل: اگر زمان احتمال وجوب امشب باشد و زمان احتمال حرمت، جمعه شب دیگر باشد امکان مخالفت عملیّه قطعیه وجود دارد به اینکه امشب را ترک و جمعه شب را آمیزش کند پس، قطع حاصل می‌کند که حکم واقعی در هر طرف که باشد مخالفت شده است.

نکته: مخالفت عملیه از محلّ بحث ما که صرف مخالفت التزامیّه است خارج است.

* مراد شیخ از عبارت (و کالالتزام باباحهٔ موضوع کلّی ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان مخالفت قطعیّه التزامیه در شبهات حکمیه:

مثل اینکه: احتمال می‌دهد که، استعاذه قبل از قرائت واجب بوده یا حرام باشد حال هر دو احتمال را ترک کند و به اباحه آن ملتزم شود.

یا فی المثل: علم اجمالی دارم که در اسلام یا دفن میّت کافر حرام است یا واجب معذلک می‌گویم که: الاصل عدم الوجوب و الاصل عدم الحرمهٔ و ملتزم به اباحه می‌شوم.

نکته: همان‌طور که مثال اوّل برای مخالفت التزامی در شبهات موضوعیّه بود این دو مثال

ص: ۲۰۸

نیز برای مخالفت التزامی در شبهات حکمیه است، پس مخالفت عملیّه‌ای در کار نیست. زیرا در مقام عمل؛ یا انجام می‌دهم که با احتمال وجوب هماهنگ است و یا آن را ترک می‌کنم که با احتمال حرمت موافق است.

* پس مراد شیخ از عبارت (مع کون احدهما المعیّن تعبّدیا ...) چیست؟

ج: بیان یک قید است در مثال مذکور:

یعنی: جواز مخالفت التزامی در مثال بالا (شبهه حکمیه) در زمانی است که هیچ‌یک از دو احتمال تعبدی نباشد، زیرا در دوران امر میان وجوب و حرمت اگر یکی از این دو تعبدی باشند مخالفت التزامی هر دو منجرّ به مخالفت عملیه می‌شود و از محل کلام خارج است.

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث العمل لترک الامرین ....) چیست؟

ج: ۱- گاهی هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی است ۲- و گاهی هر دو توصّلی می‌باشند ۳- و گاهی یکی از آن دو معینا تعبدی است ۴- و گاهی یکی از آن دو مخیّرا تعبدی است حال: مثال فوق در فرض دوم و چهارم، برای مخالفت التزامیه است. لکن در دو فرض دیگر (۳ و ۱) امکان مخالفت قطعیّه عملیّه وجود دارد.

حال:

اگر هر دو (احتمال وجوب و حرمت) را توصّلی به حساب آورده اصل وجوب و حرمت را نفی کردیم، مباح خواهد شد؛ لکن در عمل حتما با یکی از دو طرف موافقت شده است و مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید.

و اگر هر دو (احتمال وجوب و حرمت) را تعبّدی فرض کنیم، مخالفت عملیه هم لازم می‌آید زیرا، وقتی اصل عدم وجوب و حرمت را جاری نماییم مخالفت التزامیه است.

لکن:

اگر آن را عملا انجام دهیم چون با قصد قربت نبوده فاقد ارزش است.

و اگر آن را عملا ترک کنیم چون ترکش نیز بدون قصد قربت بوده باز هم مخالفت عملیه خواهد بود.

و اگر یکی از آن دو معینا تعبّدی باشد مثلا مثل جانب وجوب:

در اینجا نیز اگر اصل جاری کنیم، مخالفت التزامیه پیش می‌آید، ولی اگر انجام دهیم مخالفت عملیه پیش می‌آید؛ زیرا یا حرام را مرتکب شده‌ایم و یا واجبی را بدون قصد قربت انجام داده‌ایم. پس باز هم مخالفت عملیه ممکن است.

و اگر یکی از آن دو لا علی التعیّن تعبدی و دیگری توصّلی باشند باز هم مخالفت التزامی است و نه عملی؛

ص: ۲۰۹

زیرا اگر انجام دهم شاید جانب وجوب توصّلی بوده و انجام شده است پس مخالفت قطعیه لازم نمی‌آید.

و اگر آن را ترک کنم شاید جانب ترک توصّلی بود پس مخالفت قطعیّه لازم نمی‌آید.

پس:

باید صورتی را فرض و لحاظ کنیم که تنها التزاما مخالفت شود و نه عملا و آن مورد، دوران بین المحذورین در توصليّات است.

* مراد از عبارت (یعلم بوجوب احدهما) چیست؟

ج: اینست که: فی المثل: مکلّف احتمال می‌دهد که یا وطی و آمیزش با همسرش حرام بوده است و یا هبه به زید حرام بوده است و هر دو فعل را ترک نماید.

* مراد از عبارت (و ارتکاب فعلین یعلم بحرمه احدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: مکلف احتمال می‌دهد که: احسان به زید و یا تماس با همسرش حرام باشد و لکن هر دو را مرتکب شود.

* مخالفت قطعیّه عملیّه در چه موردی تنها صورت می‌پذیرد؟

ج: آنجا که من حکم واقعی معلوم بالاجمال را قبول دارم و ملتزم به آن هستم، لکن در مقام عمل مخالفت می کنم.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یکی از دو مایع حرام است و پایبند به حرمت هم می‌باشم معذلک مخالفت کرده و هر دو مایع را سر می کشم.

در چنین موردی مخالفت قطعیه عملیه تنها، واقع شده است.

* در چه مواردی مخالفت التزامیّه و عملیه با هم صورت می‌پذیرد؟

ج: آنجایی که، هم در مقام التزام و هم در مقام عمل با حکم واقعی معلوم بالعلم الاجمالی مخالفت قطعیه کنیم.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یا ظهر واجب است یا جمعه

در اینجا بگوییم که: الاصل عدم وجوب الظهر و الجمعهٔ و در نتیجه به اباحه ملتزم شویم، آنگاه در مقام عمل نه ظهر را انجام دهیم و نه جمعه را.

و هکذا در جانب علم اجمالی به حرمت احد الامرین ...

* فعلا بحث ما در کدام قسم از مخالفتهای قطعیه است؟

ج: در قسم اول و سوم، یعنی: مخالفت قطعیه التزامیه و مخالفت قطعیه التزامیه و عملیه با هم.

ص: ۲۱۰

اما المخالفهٔ الغیر العملیّهٔ فالظاهر جوازها فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ و الحکمیّهٔ معا- سواء کان الاشتباه و التردید بین حکمین لموضوع واحد کالمثالین المتقدّمین او بین حکمین لموضوعین کطهارهٔ البدن و بقاء الحدث لمن توضّأ غفلهٔ بمائع مردّد بین الماء و البول-:

اما فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ فلأنّ الاصل فیها انما یخرج مجراه من موضوع التکلیفین، فیقال: الاصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه و عدم تعلّق الحلف بترک وطئها، فتخرج المرأهٔ بذلک عن موضوع حکمی التّحریم و الوجوب، فیحکم بالاباحهٔ لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمهٔ، لا لاجل طرحهما. و کذا الکلام فی الحکم بطهارهٔ البدن و بقاء الحدث فی الوضوء بالمائع المردّد.

ترجمه:

حکم مخالفت التزامیّه

اشاره

ظاهرا مخالفت عملیه در شبهات موضوعیّه و حکمیّه هر دو جایز است، خواه اشتباه و تردید بین دو حکم بر موضوع واحدی باشد نظیر دو مثال متقدم (یکی تردّد زن میان اینکه تماس با او واجب بوده یا حرام و دیگری تردّد موضوع کلّی بین اینکه واجب بوده یا حرام باشد) و یا میان دو حکمی که دارای دو موضوع‌اند مثل؛ دوران امر بین طهارت بدن و بقاء حدث نسبت به کسی که از روی غفلت با مایعی که بین آب و بول مردّد است وضو گرفته باشد:

(دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه)

اما جواز مخالفت التزامیّه در شبهه موضوعیه بدین سبب است که، اصل عملیّه جاری در این شبهه مجرای خود را از موضوع دو تکلیف محتمل خارج می‌کند.

پس در مثال اول گفته می‌شود:

اصل اینست که قسم به آمیزش با این زن و ترک تماس با او تعلّق نگرفته است،

در نتیجه زن، به‌واسطه اجراء این دو اصل از موضوع دو حکم وجوب و حرمت خارج می‌شود. پس به دلیل خروج از موضوع وجوب و حرمت، حکم به اباحه‌اش می‌شود نه به خاطر طرح و ردّ دو حکم (وجوب و حرمت) ابتداء.

و این‌چنین است سخن در حکم به طهارت بدن و بقاء حدث در وضو گرفتن با مایع مردّد (بین بول و آب).

ص: ۲۱۱

تشریح المسائل* مراد از عبارت (اما المخالفهٔ الغیر العملیهٔ فالظاهر جوازها فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ و الحکمیهٔ) چیست؟

ج: اشاره است به مهم نبودن مخالفت و موافقت التزامیّه تنها

زیرا آنچه در احکام شرعیه فرعیّه عملیّه مهم است، عمل است؛ وگرنه التزام فاقد استقلال، و مقدّمه عمل است.

و لذا فرقی نمی‌کند که این التزام:

نسبت به شبهه موضوعیه باشد مثل: مثال زن مشتبهه و یا حکمیه باشد مثل: دفن کافر، و نیز فرقی نمی‌کند که هر دو حکم مشتبه، به یک موضوع تعلّق داشته باشند مثل دو مثال فوق و یا به دو موضوع تعلّق داشته باشند مثل: شخصی که به طهارت بدن و حدث نفس یقین دارد و سپس با مایعی که مردّد است میان بول و آب، وضو بسازد که در این صورت دو احتمال می‌دهد:

۱- شاید این مایع آب باشد و در نتیجه، هم بدن پاک می‌شود هم حدث باطنی رفع می گردد.

۲- و شاید این مایع بول باشد که در نتیجه، نه تنها حدث زایل نشود بلکه بدن هم نجس می گردد.

پس علم اجمالی دارد که: یا طهارت بدن از بین رفته و خبث آمده و یا حدث باطنی مرتفع گشته و طهارت آمده.

خلاصه اینکه: یکی از طهارت و حدث قطعا مرتفع شده است لکن کدام‌یک نمی‌داند.

* در مثال فوق طهارت مربوط به بدن است و حدث حکم نفس در نتیجه دو حکم داریم و دو موضوع در اینجا چه باید کرد؟

ج: در اینجا بقاء طهارت بدن و بقاء حدث نفس را استصحاب می کنیم و ملتزم می‌شویم به اینکه الآن محدث هستیم،

حال ظاهر این استصحاب می‌شود مخالفت التزامیه با علم اجمالی درحالی‌که مخالفت عملیه پیش نمی‌آید زیرا ما کاری انجام داده‌ایم و باید دوباره وضو ساخته نماز بخوانیم

پس: مخالفت التزامیه در تمام این موارد جایز است.

* آیا پس از استصحاب بقاء طهارت، حدث هم از بین می‌رود؟

ج: خیر، بدن پاک است و لکن حدث نفس باقی است.

زیرا استصحاب بقاء طهارت از خبث است نسبت به بدن و بقاء حدث به اعتبار نفس است.

ص: ۲۱۲

* مقدمهٔ بفرمایید: اصل عملیه جاری در موارد شبهه در چه صورتی به اصل حکمی و در چه صورتی به اصل موضوعی تعبیر می‌شود؟

ج: آنجا که شبهه در موضوع حکم است، اصل جاری‌شونده در شبهه را اصل موضوعی و آنجا که شبهه در خود حکم است جریان اصل را اصل حکمی گویند.

* چه نسبتی از نسب اربع میان شبهه در حکم و شبهه در موضوع وجود دارد؟

ج: عموم و خصوص مطلق

یعنی: هرکجا که شبهه در موضوع باشد شبهه در حکم نیز می‌باشد و لکن گاهی شبهه در حکم است بدون اینکه شبهه در موضوع باشد.

* کدام‌یک از اصل در موضوع و اصل در حکم بر دیگری مقدّم است؟

ج: اصل در موضوع مقدّم است بر اصل در حکم.

* مراد از عبارت (اما فی الشبهة الموضوعیّة ...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه.

* چرا مخالفت التزامیه در شبهات موضوعیه بلامانع است؟

زیرا اصول عملیه‌ای که در این گونه شبهات جاری می‌شوند اصل موضوعی هستند.

یعنی: در موضوع جاری می‌شوند و در نتیجه مجرای این اصول از تحت عنوان موضوع کلّی حکم واقعی بیرون می‌رود و لذا وقتی از آن موضوع کلّی خارج شد دیگر احکام آن موضوع هم برای مجرای این اصل ثابت نمی‌شود. چرا که حکم تابع موضوع است و لذا موضوع که اصلاح شد حکم هم اصلاح می‌شود.

* در تبیین دلیل فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: در مثال زن مشتبهه موضوع حکم واقعی (وجوب) عبارتست از: (المرأة المحلوفة علی وطیها)

حال اصل عملی در اینجا می گوید: (الاصل عدم تعلّق الحلف بوطی هذه المرأة)

در نتیجه: این زن از تحت آن عنوان کلّی خارج می گردد و بدنبال آن حکم حرمت هم منتفی می‌شود چرا که موضوع ندارد. و همچنین است حکم در مثال طهارت بدن و بقاء حدث که موضوع واقعی نجس شدن بدن عبارتست از (عنوان الملاقی للنجس نجس) و ما شک داریم که بدن، ملاقات با نجس کرده است تا نجس شده باشد یا نه؟ اصل می گوید: (الاصل عدم الملاقاة) در نتیجه حکم به نجاست مرتفع و استصحاب بقاء طهارت می آید.

ص: ۲۱۳

و امّا الشبهة الحکمیّة فلأنّ الاصول الجاریة فیها و ان لم یخرج مجراها عن موضوع الحکم الواقعیّ- بل کانت منافیة لنفس الحکم، کاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة؛ فانّ الاصول فی هذه منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم اجمالا، لا- مخرجة عن موضوعه- الّا انّ الحکم الواقعیّ المعلوم اجمالا- لا- یترتّب علیه اثر الّا وجوب الموافقة و حرمة المخالفة، و المفروض انّه لا یلزم من اعمال الاصول مخالفة عملیّة له لیتحقّق المعصیة؛ و وجوب الالتزام بالحکم الواقعیّ مع قطع النظر عن العمل غیر ثابت، لانّ الالتزام بالاحکام الفرعیّة انّما یجب مقدّمة للعمل، و لیست کالاصول الاعتقادیة یطلب فیها الالتزام و الاعتقاد من حیث الذات؛ و لو فرض ثبوت الدلیل- عقلا- او نقلا- علی وجوب الالتزام بحکم الله الواقعیّ لم ینفع، لانّ الاصول تحکم فی مجاریها بانتفاء الحکم الواقعیّ، فهی کالاصول فی الشبهة الموضوعیّة مخرجة لمجاریها عن موضوع ذلک الحکم، اعنی وجوب الاخذ بحکم الله. هذا.

ترجمه:

(دلیل بر جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه)

اشاره

اما جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیّه بدین علت است که اصول عملیه جاری در این شبهه اگرچه مجرای خود را از موضوع حکم واقعی خارج نمی‌کنند، بلکه این اصول با نفس حکم واقعی منافی هستند، مثل؛ تنافی (اجراء) اصالة الاباحة با وجوب یا حرمت محتمل، زیرا که اساسا اصول جاری در این قسم (از شبهه) با خود حکم واقعی معلوم بالاجمال منافی هستند نه آنکه مورد را از موضوع این حکم خارج کنند، لکن درعین‌حال حکم واقعی معلوم بالاجمال بجز وجوب موافقت (اطاعت) و حرمت مخالفت (حرمت) اثر دیگری برآن مترتب نمی‌باشد و فرض اینست که؛ از اعمال و اجرای اصل در این شبهه، مخالفت عملی با حکم لازم نمی‌آید تا معصیت محقّق گردد لاجرم مخالفت التزامیّه در شبهه حکمیه نیز به‌واسطه اجراء اصل جایز و مشروع است.

و اما وجوب التزام به حکم واقعی با قطع نظر از مقام عمل ثابت نشده، زیرا وجوب التزام به احکام فرعی بدین سبب است که مقدمه برای (حصول) عمل است، و مثل اصول اعتقادی نیست که مطلوب در آنها صرفا التزام و ذاتا اعتقاد به آن باشد، و به فرض اگر دلیل عقلی یا نقلی هم بر وجوب التزام به حکم اللّه واقعی داشته باشد، باز (برای وجوب موافقت التزامیه در شبهه حکمیه) نافع و سودمند نیست؛

ص: ۲۱۴

زیرا اصول (جاری) حکم می‌کنـد که در مجاریش اصـلا حکم واقعی وجود نـدارد (تا التزام به آن واجب باشـد) پس (اجراء اصول) مثل (جریان) اصول در شبهه موضوعیه، مجاری خود را از موضوع حکم (یعنی، وجوب اخذ به حکم الله واقعی) خارج می‌گردانند به این بیان: اصل آنست که: در واقع حکمی وجود ندارد تا موضوع وجوب التزام واقع شود.

این (دلیل بر عدم وجوب موافقت التزامیّه در شبهه موضوعیّه و حکمیّه)

ص: ۲۱۵

و لکنّ التحقیق انّه لو ثبت هـذا التکلیف، اعنی وجوب الاخـذ بحکم اللّه و الالـتزام مع قطع النظر عن العمـل، لم تجر الاـصول، لکونها موجبهٔ للمخالفهٔ العلمیهٔ للخطاب التفصـیلیّ، اعنی وجوب الالتزام بحکم الله، و هو غیر جائز حتی فی الشـبههٔ الموضوعیهٔ، کما سیجیء، فیخرج عن المخالفهٔ الغیر العملیّهٔ.

فـالحقّ- مع فرض عـدم قیـام الـدلیل علی وجوب الاـلتزام بمـا جاء به الشارع علی ما جاء به- انّ طرح الحکم الواقعیّ و لو کان معلوما تفصیلا لیس محرّما الّا من حیث کونها معصیهٔ دلّ العقل علی قبحها و استحقاق العقاب بها.

فاذا فرض العلم تفصـیلا بوجوب الشـیء فلم یلتزم به المکلّف الّا انّه فعله لا لداعی الوجوب، لم یکن علیه شیء، نعم لو اخذ فی ذلک الفعل نیّـهٔ القربـهٔ فالاتیان به لا للوجوب مخالفهٔ عملیّهٔ و معصـیهٔ لترک المأمور به. و لذا قیّدنا الوجوب و التحریم فی صدر المسألهٔ بغیر ما علم کون احدهما المعیّن تعبّدیّا.

ترجمه:

(تحقیق شیخ)

- ولی تحقیق آنست که، اگر این تکلیف یعنی: وجوب اخـذ به حکم الله و التزام به آن (در شـبهات حکمیه) با قطع نظر از مقام عمل وجود داشته باشد، اصول مذکور جاری نمی‌شوند.

زیرا (اجراء آن اصول) بـاعث مخـالفت عملیه بـا خطـاب تفصـیلی، یعنی: وجوب التزام به حکم لله متعال، می‌شود؛ و این امر حتی در شبهات موضوعیه که شرح آن تفصیلا خواهد آمد، جایز نیست. در نتیجه: از مخالفت التزامیه خارج می‌شود.

پس حق اینست که، بـا فرض عـدم اقامه دلیل بر وجوب التزام به آنچه شارع مقـدّس آورده است ترک التزام به حکم واقعی، اگرچه تفصیلا هم معلوم باشد، حرام نیست، مگر آنجا که سبب تحقق معصیت شده، عقل بر قبح آن و استحقاق فاعلش دلالت کند.

در نتیجه: اگر علم به وجوب شـیء تفصـیلا حاصل شود و مکلّف به آن ملتزم نگردد، لکن بـدون داعی و انگیزه وجوب آن را انجام دهد، چیزی (عقابی) بر او نیست.

بله، اگر در آن (فعلی که التزام به آن رد شـده و مکلّف از این جهت مرتکب مخالفت شـده) نیّت قربت اخذ شده باشد و مکلف آن را بدون نیّت وجوب و التزام انجام دهد، (چنین انجامی) مخالفت عملیه و گناه است.

و لذا وجوب و تحریم را در صدر مسئله مقید نمودیم به اینکه، فعل مورد بحث تعبّدی نباشد.

حاصل کلام اینکه:

موافقت التزامیه در غیر عبادت، حتی با علم تفصیلی هم لازم و واجب نیست

ص: ۲۱۶

فاذا کان هذا حال العلم التفصیلیّ، فاذا علم اجمالا بحکم مردّد بین الحکمین و فرضنا اجراء الاصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون احدهما حکم الشارع، و المفروض ایضا عدم مخالفتهما فی العمل، فلا معصیهٔ و لا قبح، بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل، لما عرفت من ثبوت ذلک فی العلم التفصیلیّ.

فملخّص الکلام انّ المخالفهٔ من حیث الالتزام لیست مخالفهٔ، و مخالفهٔ الاحکام الفرعیّهٔ انّما هی فی العمل، و لا عبرهٔ بالالتزام و عدمه.

و یمکن ان یقرّر دلیل الجواز بوجه اخصر: و هو انّه لو وجب الالتزام: فان کان باحدهما المعیّن واقعا فهو تکلیف من غیر بین و لا یلتزمه احد، و ان کان باحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن ان یثبت بذلک الخطاب الواقعیّ المجمل، فلا بدّله من خطاب آخر.

ترجمه: پس وقتی (در جواز مخالفت التزامیه) حال علم تفصیلی چنین باشد، زمانی که به حکم مردّدی اجمالا علم حاصل شود و فرض کنیم از اجراء اصل در نفی دو حکمی که یکی از آنها قطعا حکم شارع است، مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید پس قطعا (از طرح حکمین و ملتزم نشدن به آنها) معصیت و فعل قبیحی لازم نمی‌آید.

و این‌چنین است هرجایی که عدم جریان اصل را فرض کنیم. و دلیل ما هم در جواز مخالفت التزامی در این دو صورت، جواز آن است با علم تفصیلی.

حاصل کلام اینکه:

مخالفت التزامی در حقیقت مخالفت نیست. و مخالفت احکام فرعی صرفا به مخالفت عملیّه است و اعتباری به التزام و عدم آن نمی‌باشد.

(تقریر دیگر در جواز مخالفت التزامیه)

و ممکن است دلیل جواز مخالفت التزامیه را به طریق مختصرتری بیان نمود و آن عبارتست از اینکه: اگر التزام (به حکم واقعی) واجب باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر این التزام به یکی از دو محتمل معیّنا باشد، پس این تکلیفی است بدون دلیل و خالی از حجّت که احدی به آن ملتزم نمی‌شود.

۲- و اگر این التزام به یکی از دو محتمل به‌طور معیّن و به نحو مخیّر باشد، وجه صحیحی نمی‌باشد؛ زیراکه ممکن نیست که نفی خطاب واقعی مجمل (که میان دو حکم شبهه شده) این حکم را اثبات کند ناگزیر برای اثبات چنین تکلیفی به خطاب دیگر محتاج هستیم.

پس دو اشکال به‌وجود چنین خطابی وارد است.

ص: ۲۱۷

و هو، مع انّه لا دلیل علیه، غیر معقول، لانّ الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصّلیّا حصول مضمونه، اعنی ایقاع الفعل او الترک تخییرا، و هو حاصل من دون الخطاب التخییری، فیکون الخطاب طلبا للحاصل، و هو محال. الّا ان یقال: انّ المدّعی للخطاب التخییریّ انما یدّعی ثبوته بان یقصد منه التعبّد باحد الحکمین، لا مجرّد حصول مضمون احد الخطابین الذی هو حاصل، فینحصر دفعه حینئذ بعدم الدلیل، فافهم، هذا.

و امّا دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبیّ، صلّ اللّه علیه و آله، فلا یثبت الّا التزام بالحکم الواقعیّ علی ما هو علیه، لا الالتزام باحدها تخییرا عند الشکّ فافهم، هذا.

ترجمه: و آن عبارتست از اینکه دلیلی بر (ثبوت) آن خطابی که دلالت بر تخییر بین احد المحتملین دارد) نیست و (چنین خطابی) معقول و قابل تصوّر نیست؛

زیرا مقصود از این خطاب که به حسب فرض حصول مضمونش توصّلی است و برطبق یکی از دو محتمل است، اینست که (مضمون آن) یعنی: قیام به فعل یا ترک تخییری باشد (و حال آنکه بدون نیاز به انشاء چنین خطایی، این امر حاصل است)

مگر گفته شود که:

مدّعی خطاب تخییری است و ادعایش ثبوت تعبّد و التزام به یکی از دو حکم محتمل است با این خطاب، نه صرف مضمون یکی از آن دو را که حاصل است (و در نتیجه انشائش مستلزم تحصیل حاصل شود)

پس دفع این ادعا هنگام دعوی منحصر به عدم دلیل است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (و اما الشبهة الحکمیة فلانّ الاصول الجاریة ...) چیست؟

ج: اشاره به عدم اشکال مخالفت التزامیه در شبهات حکمیه و اقامه دلیل بر این مدعی می‌باشد.

* چرا مخالفت التزامیه در شبهات حکمیه از قبیل دفن کافر و .... جایز و بدون اشکال است؟

ج: زیرا، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیّه اگرچه مجرای خود را از موضوع حکم واقعی خارج نمی‌کنند، زیرا کاری به موضوع ندارند و مستقیما با نفس حکم واقعی منافی هستند،

مثل: اجراء اصالة الاباحة در دفن کافر که مستقیما با وجوب و حرمت منافات دارد، ولی در

ص: ۲۱۸

عین حال بدون مانع جاری می‌شوند؛

زیرا در احکام فرعیه؛ عمل خارجی و التزام قلبی مهم است و فرض اینست که عملا مخالفت قطعیه‌ای پیش نمی‌آید؛

چرا که مکلف- یا دفن کافر می‌کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده

یا دفن کافر نمی‌کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

و در هر حال قطع به مخالفت ندارد اما التزاما قابل بحث می‌باشد که خواهد آمد

* مراد از عبارت (و ان لم یخرج مجریها عن موضوع الحکم الواقعی ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، در شبهه حکمیه، حکم به موضوع مشتبه تعلّق نمی‌گیرد؛ تا مثل اصل عملیه جاری در شبهه موضوعیه، موضوع را از تعلّق حکم خارج نماید.

بلکه، نفس حکم، مشتبه است. در نتیجه حکم مورد اصل است و اجراء اصل در حکم، با ثبوت واقعی آن تنافی پیدا می‌کند.

* مراد از (الّا انّ الحکم الواقعی المعلوم اجمالا لا یترتّب علیه ...) چیست؟

ج: اشاره است به نفی اعتبار التزام، در صحت عمل و وجوب ذاتی آن

یعنی:

اگرچه رجوع به اصل عملیه در شبهه حکمیه، به حسب التزام مستلزم طرح و ردّ حکم معلوم بالاجمال می‌شد لکن هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی بر حرمت مخالفت التزامیه در دست نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و لیست کالاصول الاعتقادیة ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، التزام بالفروع همچون التزام باصول مطلوب بالذّات نمی‌باشند تا اینکه، مراعاتشان علی‌ایّ‌حال لازم و واجب به شمار آید.

* چرا التزام در امور اعتقادی واجب نفسی است؟

ج: زیرا غرض اصلی در اصول دین عقد القلب است

* انما الکلام در مبحث التزام راجع به چیست؟

ج: راج به فروع دین است، از قبیل وجوب نماز، صوم، حج و ... حرمت ربا، زنا و غیبت و ...

که آیا التزام در اینجا واجب و لازم است یا نه؟ و برفرض وجوب و لزوم آیا واجب نفسی است یا نه؟

* مقدمه بفرمایید که، التزام به احکام خداوند بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله اینکه:

۱- التزامی که شرط الایمان است مثل: اصول اعتقادی که تحقّق آنها صرفا به اعتقادات

ص: ۲۱۹

قلبی است فی المثل: هر انسانی باید پیامبر را تصدیق کند و به آنچه پیامبر آورده ملتزم شود منتهی چنین التزامی قبل از تحقیق و تفحّص اجمالی و بعد از تحقیق و تحصیل علم یا ظنّ تفصیلی می‌باشد.

۲- التزامی که مقدّمه است برای اطاعت و امتثال فعلی و عملی در تعبّدیات و خود ذاتا مطلوب نیست یعنی: مکلّف اگر ملتزم نشود، نمی‌تواند عمل را انجام دهد چرا که در احکام تعبدیه قصد قربت لازم می‌باشد و قصد قربت هم بدون التزام قلبی ممکن نیست.

و لکن در توصّلیّات چون غرض انجام ذات الفعل است و آن نیز بدون التزام هم حاصل است پس وجهی برای وجوب التزام در این گونه عبادات نیست.

۳- التزامی که واجب نفسی است

یعنی: همچنان که، اعتقاد، در اعتقادات واجب به وجوب نفسی است و مخالفت با آن عقاب دارد همچنین در فروع دین هم، اصل عمل واجب و التزام به آن‌هم به‌طور علی حدّه واجب است. حال انما الکلام در همین قسم از التزام است که آیا در توصلیّات هم همچون تعبّدیات واجب نفسی است یا واجب نفسی نیست؟

* نظر شیخ پیرامون التزام در فروع دین چیست؟

ج: جناب شیخ منکر وجوب نفسی التزام در احکام فرعیّه است

* مراد از عبارت (و لو فرض ثبوت الدلیل عقلا ...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به ادلّه‌ای که طرفداران وجوب التزام ارائه کرده‌اند و عدم سودمندی این ادلّه

* برای اثبات وجوب التزام به چه دلایلی تمسّک شده است؟

ج: طرفداران وجوب التزام به احکام خدا به نحو وجوب نفسی دلایل فراوانی از عقل و نقل اقامه نموده‌اند که ذیلا به آنها اشاره می کنیم.

۱- ثبوت نفس الامری حکم، علّت تامّه است برای وجوب التزام؛ پس در وجوب التزام نیازی به علم تفصیلی نمی‌باشد.

۲- اجماع و اتفاق، حاکم به لزوم اذعان و التزام است به آنچه وجود مقدس پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آورده است و چون التزام به خصوص حکم معیّن در فرض علم اجمالی ممکن نیست لاجرم به یکی از دو حکم باید ملتزم شد

۳- اخبار علاجیّه در خبرین متعارضین که وجوب التزام را می‌توان از مضمون این اخبار استفاده نمود بدین صورت که:

در دو خبر متعارض که در هیچ‌یک مرجّح وجود ندارد تخییر و التزام به یکی از آن دو واجب است.

ص: ۲۲۰

حال در ما نحن فیه که واقع از طرفین شبهه خارج نیست به طریق اولی التزام لازم است

* پاسخ شما به ادلّه فوق در وجوب التزام در احکام فرعیه چیست؟

ج: اینست که؛ برفرض که چنین ادلّه‌ای هم وجود داشته باشد، لکن در ما نحن فیه که معلوم بالاجمال است و به طریق اولی در شبهات حکمیه سودمند نمی‌باشد و باید بگوییم که: التزام تنها در موارد علم تفصیلی واجب است.

* چرا التزام در شبهات حکمیه واجب نیست؟

ج: زیرا اصول عملیه در شبهات حکمیه نسبت به وجوب التزام مثل اصول عملیه هستند در شبهات موضوعیّه که مجرای خودشان را از تحت موضوع حکم واقعی خارج نموده‌اند و لذا وقتی موضوع نبود حکم هم نخواهد بود.

* مراد شما از دلیل فوق چیست؟ آن را تبیین کنید؟

ج: اینست که:

ادلّه وجوب التزام می گوید: یجب الالتزام بالوجوب (که موضوع وجوب التزام هم احراز وجوب است) و ما شک داریم در وجوب و لـذا می گوییم: الاصل عدم الوجوب، در نتیجه؛ حکم به التزام منتفی می‌شود و یا اینکه موضوع، وجوب التزام به حرمت واقعی است و لکن ما شک در حرمت داریم و لـذا می گوییم الاصل عدم الحرمت؛ در نتیجه التزام منتفی می‌شود چون موضوعش منتفی شده است.

پس: وجوب التزام فرع بر احراز حکم واقعی است و آن نیز منحصر است به موارد علم تفصیلی.

* حاصل تحقیق پیرامون قول به وجوب نفسی التزام در احکام فرعیّه به‌طور مطلق از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

اگر نسبت به التزام به احکام واقعی و اخذ به آنها دلیل معتبری در دست نباشد مخالفت التزامی جایز بوده و همچون شبهات موضوعیه اصل در اینجا نیز جاری است و اگر دلیل معتبری بر وجوب اخذ به احکام الله واقعی و لزوم و وجوب التزام به آنها وارد شده باشد دیگر نمی‌توان گفت که:

اصل جاری در شبهه موضوعی، مورد را از تحت وجوب التزام خارج می کند و همچون اصل جاری در شبهه موضوعی مجرا را از موضوع حکم اخراج می‌نماید. چرا؟

زیرا اجرای اصل در شبهه حکمی با این فرض موجب مخالفت عملی می‌شود. چرا؟

زیرا وجوب التزام در احکام فرعی با فرض دلیل مذکور مثل لزوم التزام به احکام و مسائل

ص: ۲۲۱

اعتقادی می‌شود.

به عبارت دیگر:

بعد از ورود دلیل معتبر بر لزوم التزام به احکام الله واقعی، کشف می‌شود که در این احکام، صرف عمل مطلوب نمی‌باشد، بلکه ذاتا التزام و اعتقاد هم مطلوب شارع است.

بنابراین:

همان‌طوری که در مسائل و احکام اعتقادی اجراء اصل ممنوع است در اینجا نیز ممنوع است.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: بگوییم:

اصول عملیه تا وقتی جاری می‌شوند که موجب مخالفت قطعیّه عملیّه نشوند حال اگر ما وجوب التزام را یک وجوب نفسی بدانیم دیگر جای جریان اصول عملیه نیست چرا که در این صورت گذشته از مخالفت التزامی با خطاب اجمالی، سر از مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی درمی‌آورد آنهم با خطاب تفصیلی متولد از علم اجمالی.

یعنی: ما اجمالاـ می‌دانیم که حکم واقعی در مسئله دفن کافر یا وجوب است و یا حرمت و لکن به قدر جامع، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم، یعنی: قطع حاصل می‌کنیم که یک حکم الزامی در اینجا وجود دارد، با احراز این معنا، ادلّه التزام می‌گوید: یجب الالتزام بالواقع علی ما هو علیه،

اما این خطاب تفصیلی از آن خطاب اجمالی متولّد گردید

از طرفی هم خطاب تفصیلی چنان‌که گفته شد، از هر راهی که حاصل شود، متابعت آن واجب و مخالفت آن حرام است چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه

بنابراین: صرف مخالفت التزامیه در کار نیست بلکه مخالفت قطعیه عملیه پیش می‌آید.

* آیا مخالفت و موافقت نسبت به متعلّق تکلیف یکسان است؟

ج: خیر، زیرا موافقت و مخالفت هر تکلیفی متناسب با همان تکلیف است، یعنی: اگر متعلّق تکلیف فعل جوارحی باشد موافقت با آن انجام عمل در خارج است و مخالفت آن ترک العمل در خارج است

و اگر متعلق تکلیف فعل جوانحی باشد، موافقت با آن التزام قلبی و مخالفت با آن ترک التزام است.

* مراد از عبارت (فالحق مع فرض عدم الدلیل علی وجوب الالتزام ...) چیست؟

ج: اینست که: غرض اصلی در احکام شرعیّه فرعیه، اطاعت و معصیت است و التزام

ص: ۲۲۲

موضوعیتی ندارد

و لذا در وجوب و عدم وجوب التزام تابع دلیل هستیم.

حال:

اگر دلیلی داشتیم مبنی بر اینکه در احکام شرعیه نیز التزام مستقلا واجب است، فهو المطلوب و اگر دلیلی بر وجوب التزام نداشتیم دیگر در موارد علم تفصیلی هم التزام قلبی واجب نخواهد بود و ترک الحکم التزاما بلااشکال است، (جز در تعبدیات که فعلا از محلّ بحث خارج‌اند) تا چه رسد به موارد علم اجمالی که در اینجا به طریق اولی التزام واجب نمی‌باشد.

* در باب علم اجمالی چند مبنی وجود دارد؟

ج: دو مبنی وجود دارد

۱- اینکه اصول عملیه در اطراف علم اجمالی نیز جاری است

۲- اینکه اصول عملیه اختصاص به شبهات بدویه دارند

* بنا بر کدام‌یک از دو مبنای فوق، التزام واجب است؟

ج:

بنا بر مبنای اول که عدم وجوب التزام روشن است؛ چرا که نه تنها دلیلی بر وجوب التزام نداریم بلکه دلایلی برخلاف وجوب التزام اقامه شده است که همان اصول عملیه باشند

بنابراین: مخالفت آن حرام نیست.

و بنا بر مبنای دوم نیز می‌گوییم: وجوب التزام دلیل می‌خواهد و ما دلیلی نداریم پس واجب نمی‌باشد همان‌طور که در موارد علم تفصیلی چنین بود.

حاصل کلام در دلیل اول اینست که:

مخالفت التزامیه مضرّ نبوده و آنچه مهم است مخالفت عملیه است که آنهم لازم نمی‌آید.

* مراد شیخ از عبارت (و یمکن ان یقرر دلیل الجواز ....) چیست؟

ج: بیان دلیل دوم ایشان است بر جواز مخالفت التزامیه در شکل یک قیاس استثنایی اتصالی.

* حاصل مقصود جناب شیخ از دومین دلیل بر جواز مخالفت التزامیه چیست؟

ج: اینست که: اگر التزام به حکم واقعی واجب باشد از سه حال خارج نخواهد بود

۱- یا باید به هر دو طرف علم اجمالی (یعنی: وجوب و حرمت) ملتزم شویم که مستلزم اجتماع ضدین است فی المثل: در موضوع دفن کافر، حکم الله هم وجوب باشد و هم حرمت.

۲- یا باید به یکی از دو طرف علم اجمالی (یا وجوب و یا حرمت) به‌طور معیّن ملتزم شویم

ص: ۲۲۳

و بگوییم که: حکم واقعی معینا وجوب است و من به وجوب ملتزم می‌شویم و هکذا در جانب حرمت.

پس بر من واجب است که، به حکم واقعی علی التعیین ملتزم شوم، که این احتمال نیز، هم مستلزم تکلیف بلابیان است، هم مستلزم تکلیف بما لا یطاق.

۳- و یا باید به یک طرف علی التخییر ملتزم شویم.

یعنی: همچنان که در خصال کفاره به احد الامرین یا احد الامور علی التخییر ملتزم می‌شویم، در ما نحن فیه نیز بگوییم: (یجب علینا الالتزام باحدهما المخیّر)

این احتمال نیز تالی فاسد دارد. چون‌که، التزام به یکی از دو طرف، دلیل لازم دارد درحالی‌که دلیل نداریم، نه از خود خطاب مجمل و نه از دلیل خارجی.

* چرا می گویید که نه از خطاب مجمل دلیل بر التزام داریم و نه از دلیل خارجی؟

ج: اینکه گفتیم از خطاب مجمل دلیل نداریم، به خاطر اینست که: نمی‌دانیم مولی فرموده افعل و یا لا. نفعل. و از این تخییر استفاده نمی‌شود؛ زیراکه لسان این خطاب تعیین است و نه تخییر، بلکه خطاب واقعی یا معیّنا افعل می‌باشد و یا لا تفعل.

و اینکه گفتیم: از دلیل خارجی نمی‌توانیم تخییر را استفاده کنیم به این خاطر است که:

دلیل و خطاب خارجی یا توصّلی خواهد بود به نحوی که مولی بگوید: یکی از این دو حکم محتمل را انجام بده و یا تعبدی است به نحوی که مولی بگوید: التزام به یکی از دو حکم اختیاری است

و اما خطاب توصّلی:

اوّلا: هیچ دلیلی بر وجود چنین خطابی در منابع یافت نمی‌شود.

ثانیا: نامعقول است، چرا که در دوران بین المحذورین عقلا ما میان فعل و ترک مخیر می‌باشیم چه خطاب شرعی باشد یا نه

و لذا نیازی به چنین خطابی نداریم و چون لغو و عبث است از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* بیان شیخ در مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که می‌فرماید (فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال) درحالی‌که طلب به امر استقبالی تعلّق می گیرد و طلب حاصل مانند تحصیل حاصل از محالات می‌باشد.

* آیا خطاب تعبدی هم نداریم تا بدان ملتزم شویم؟

ج: خطاب تعبدی هم نداریم تا بدان ملتزم شویم

* حاصل تصویر فوق از اقسام سه‌گانه و احتمالی التزام چیست؟

ص: ۲۲۴

ج: اینست که: اللازم باقسامه الثلاثهٔ باطل فالملزوم مثله، یعنی: وجوب التزام هم باطل است حال:

وقتی التزام واجب نبود، مخالفت با آن نیز حرام نخواهد بود.

* پس مراد شیخ از عبارت (و اما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبی ....) چیست؟

ج: طرح یک اشکال و پاسخ به آن است

* محتوای اشکال چیست؟

ج: اینست که: اگر گفته شود که ادلّه اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) دلالت دارند بر این که: بعد از تصدیق پیامبر باید به (ما جاء به النبی علی ما جاء) ملتزم شویم، حال شما چگونه می گویید: دلیلی بر وجوب التزام در منابع نیست؟

* پاسخ به اشکال فوق چه می‌باشد؟

ج: بله درست است، ادلّه وجود دارد و لکن مربوط به التزام می‌باشد که شرطش گذشت. و به فرض که مربوط به التزام نفسی باشد باید بدانیم که لسان ادلّه، التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه واقعا می‌باشد.

یعنی: اگر تفصیلا واقع را می‌دانی خوب باید تفصیلا ملتزم باشی و اگر اجمالا علم به واقع داری باید اجمالا معتقد باشی.

و لکن این ادلّه نه بر التزام باحدهما المعیّن دلالت دارند و نه به احدهما المخیر

پس: از این ادلّه طرفی نبسته و التزام واجب نمی‌باشد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت چیست؟

ج: شاید اشاره است به اینکه اگر معنای ادلّه وجوب التزام به (ما جاء به النبی علی ....) این باشد که، التزام به احکام آن‌گونه که در واقع هستند لازم است، پس در مورد علم تفصیلی التزام واجب می‌شود؛ و این مسئله مستلزم دو اشکال است:

۱- قبلا گفته شد که با وجود علم تفصیلی به حکم، دلیلی بر وجوب التزام در دست نیست و این دو کلام با هم تنافی دارند.

۲- وقتی با فرض علم تفصیلی، التزام به حکمی که معلوم است لازم می‌باشد خوب با فرض حصول علم اجمالی، باید التزام به یکی از آن دو به نحو تخییر واجب باشد؛ زیرا از وجوب در فرض حصول علم تفصیلی می‌توان کشف نمود که شارع طالب التزام است و از باب (المیسور لا یسقط بالمعسور) در صورتی که علم اجمالی حاصل شود، التزام تخییری مراعاتش لازم می‌باشد.

نکته: این کلام، با آنچه تاکنون گفته شد تطابق ندارد.

ص: ۲۲۵

هـذا: و لکنّ الظـاهر من جماعـهٔ من الاصـحاب فی مسئلهٔ الاجماع المرکب اطلاق القول بالمنع عن الرّجوع الی حکم علم عـدم کونه حکم الامام علیه السّلام فی الواقع و علیه بنوا عدم فی ما علم کون الفصل فیه طرحا لقول الامام علیه السّلام(۱)

نعم، صرّح غیر واحد من المعاصرین فی تلک المسألهٔ فی «ما اذا اقتضـی الاصلان حکمین یعلم بمخالفهٔ احدهما للواقع» بجواز العمل بکلیهما.(۲)

و قاسه بعضهم علی العمل بالاصلین المتنافیین فی الموضوعات.(۳)

لکنّ القیـاس فی غیر محلّه، لمـا تقـدّم من انّ الاـصول فی الموضوعات حاکمـهٔ علی ادلّـهٔ التکلیف، فانّ البناء علی عـدم تحریم المرأهٔ لاجل البناء- بحکم الاصل- علی عـدم تعلّق الحلف بترک وطئها، فهی خارجـهٔ عن موضوع الحکم بتحریم وطء من حلف علی ترک وطئها و کـذا الحکم بعـدم وجوب وطئها لاجل البناء علی عدم الحلف علی وطئها، فهی خارجهٔ عن موضوع الحکم بوجوب وطء من حلف علی وطئها.(۴)

و هـذا بخلاف الشـبههٔ الحکمیّهٔ، فانّ الاصل فیها معارض لنفس الحکم المعلوم بالاجمال و لیس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتّی لا ینافیه جعل الشّارع.

ترجمه:

(تأیید نظر کسانی که مخالفت التزامیّه را جایز نمی‌دانند)

اشاره

ولی آنچه از اصـحاب و علمـاء در مسـئله اجمـاع مرکب الظـاهر می‌شـود منـع مطلق است از رجوع به حکمی که حکم معصوم علیه السّـلام نیست و عدم جواز فصل و خرق اجماع بر این حکم مترتب می‌شود، مشـروط به اینکه، قول به فصل باعث طرح فرمایش امام علیه السّلام بشود.

بلی: بسیاری از هم‌عصران ما در مسئله اجماع مرکب، در آنچه مقتضای هریک از دو اصل حکمی بوده و یقینا یکی از آن دو با واقع مخـالف اسـت، تصـریح بـه جـواز عمـل به هر دو نموده‌انـد و گروهی دیگر عمـل به این دو اصـل را به عمـل به اصـلین متنـافیین در موضوعات قیاس نموده‌اند.

ولی این قیاس بی‌جاست: زیرا چنان‌که قبلا گفته شـد: اصول جاری در موضوعات بر ادلّه تکلیف حاکم‌انـد، چون‌که بنا گـذاردن بر حرام نبودن تماس با زن به خاطر بنا گذاردن به حکم اصل بر اینکه قسم به ترک تماس با وی تعلّق نگرفته پس وی از موضوع حکم به تحریم تماس با زنی که قسم بر ترک نزدیکی با او خورده شده خارج است، موجب خروج مجرای

۱- کالاصفهانی فی الفصول: ص ۲۵۶ مسئله الاجماع المرکب

۲- المصدر السابق

۳- المصدر السابق

۴- تقدّم تخریجه فی ص ۷۵

ص: ۲۲۶

اصل از موضوع حکم واقعی می‌شود و این به خلاف شبهه حکمیه است؛

زیرا اصل در شبهه حکمیه مخالف با نفس حکم معلوم بالاجمال است و اصل جاری در این شبهه مجرایش را از موضوع حکم خارج نکرده تا با آن منافی نباشد

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فی مسئله الاجماع المرکب ...) چیست؟

ج: اشاره به رأی و نظر برخی از اصحاب است در اجماع مرکب به عدم جواز قول ثالث.

* اجماع بر چند نوع است؟

ج: بر دو نوع است ۱- اجماع بسیط ۲- اجماع مرکب

* اجماع بسیط چگونه اجماعی است؟

ج: عبارتست از اتفاق نظر تمام امت بر حکمی از احکام شرعیه، مثل: اجماع بر اینکه آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، متنجّس می‌شود.

* مقصود از اجماع مرکب چیست؟

ج: آنست که: گروهی از امت بگویند، مثلا جمعه واجب است و گروهی دیگر بگویند: ظهر واجب است و هر دو گروه متّفق باشند که حکم ثالثی از قبیل اباحه وجود ندارد.

فی المثل: اگر در حکم استعاذه قبل از قرائت اختلاف باشد:

گروهی آن را مستحب و گروهی دیگر آن را حرام بدانند، حال اگر تأمل شود می‌توان گفت که: اجماع بر عدم استحباب استعاذه است قبل از قرائت، که این اجماع بر عدم استحباب خود مفهوم عکس آن دو قول است.

* مراد از عبارت (اطلاق القول بالمنع ...) چیست؟

ج: اشاره دارد به منع مطلق از رجوع به حکم سومی که به نام اجماع مرکب از دو قول مزبور ایجاد می‌شود.

* مراد شیخ از آوردن عبارت فوق چیست؟

ج: اینست که: مهر تأییدی باشد بر عدم جواز مخالفت التزامیه؛ زیرا از ظاهر این اطلاق استنباط می‌شود که مخالفت با احکامی که نزد امام علیه السّلام است جایز نمی‌باشد، چه این مخالفت التزامی باشد و چه عملی.

از طرفی هم دلیل و قرینه‌ای وجود ندارد که ما بتوانیم اطلاق مذکور را مقیّد کنیم به مخالفت عملیّه تنها.

بنابراین: در ثبوت اطلاق فوق تردیدی وجود ندارد.

ص: ۲۲۷

* مگر احداث قول سوم و رجوع به آن مستلزم مخالفت است؟

ج: بله:

گاهی مستلزم مخالفت عملیه با حکم امام است.

و گاهی مستلزم مخالفت التزامیه تنهاست.

مثل: دوران بین المحذورین: که نصف امت می‌گویند: دفن کافر واجب است و نصف دیگر می‌گویند: حرام است و امام با یکی از این دو گروه است

و حال آنکه هر دو گروه متفق‌القول‌اند که: دفن میّت کافر مباح نمی‌باشد لذا اگر: ما اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شویم، مخالفت التزامیه با حکم امام پیش می‌آید؛ و لکن در عمل، مخالفت عملیّه قطعیّه در کار نمی‌باشد.

* پس مراد از عبارت (و علیه بنوا عدم جواز الفصل ...) چه می‌باشد؟

ج: اشاره است به عدم جواز احداث قول ثالث و فاصل در وقتی که امت بر دو قول هستند.

فی المثل: برخی جمعه را حرام و برخی آن را واجب دانستند، آیا می‌توان هر دو قول را رد نموده و قول سوم و فاصلی را پدید آورد؟ مثلا: یا قائل به استحباب شده و یا قائل به عدم جواز و لذا قائل به عدم جواز فرموده:

اگر در مسئله اجماع مرکب از رجوع به حکمی که، حکم امام مخالف آن است منع نمودیم خوب احداث قول سوم را نیز منع می‌کنیم.

و اگر در آنجا رجوع به حکمی که حکم امام مخالف آن است را جایز دانستیم، خوب طرح هر دو قول و التزام به فصل را نیز باید جایز بدانیم.

* مطلب فوق را با ذکر مثال تبیین کنید؟

ج: فی المثل: در باب ارث دو مسئله وجود دارد

۱- اینکه زنی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده‌اند، حال سؤال اینست که:

آیا سهم مادر این میّته ۳/ ۱ اصل ترکه است یا ۳/ ۱ باقیمانده؟

۲- اینکه مردی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده‌اند، حال سؤال اینست که: آیا سهم مادر این میّت ۳/ ۱ اصل ترکه است یا ۳/ ۱ بقیّه؟

جواب: جمعی از امت (علماء) گفته‌اند: در هر دو مسئله سهم مادر ۳/ ۱ اصل ترکه است

یعنی: فرقی میان دو مسئله نگذاشته‌اند.

جمعی دیگر گفته‌اند: درست است که سهم مادر، در هر دو مسئله ۳/ ۱ است لکن ۳/ ۱ باقیمانده بعد از سهم زوج یا زوجه، لکن این‌ها هم تفصیل نداده‌اند.

حال:

ص: ۲۲۸

اگر کسی آمد و فتوی داد که: سهم مادر در مسئله اول ۳/ ۱ اصل و در مسئله دوم ۳/ ۱ باقیمانده و یا بالعکس، این می‌شود (قول به فصل) و این مخالف قول امام است پس جایز نیست.

* مراد شیخ از عبارت (نعم صرّح غیر واحد الخ) چیست؟

ج: اینست که: در مقابل قائلین به عدم جواز الفصل، جمع دیگری از اصحاب، در همان مسئله اجماع مرکب تصریح کرده‌اند به اینکه:

اگر دو اصل، مستلزم مخالفت با واقع باشند ما می‌توانیم به آن دو اصل عمل کنیم چون‌که تنها مخالفت التزامیه پیش می‌آید

و برخی از همین اصحاب، اصول عملیه در احکام را به اصول عملیه در موضوعات قیاس نموده و گفته‌اند:

همان‌طوری که در شبهات موضوعیّه مثل: زن مشتبه می‌توانیم به اصول عملیه رجوع کنیم، در شبهات حکمیه نیز قادریم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

* مراد از دو اصل در مطلب فوق چیست؟

ج: فی المثل: مثل: اصل عدم وجوب دفن میّت کافر و عدم حرمت آنکه با حکم واقعی الزام منافات دارند.

* مراد شیخ از عبارت (و لکنّ القیاس فی غیر محلّه ...) چیست؟

ج: اشاره است به درست بودن اصل مطالب فوق مبنی بر اینکه اجراء دو اصل مادامی‌که منجرّ به مخالفت عملیّه نشود مانعی ندارد.

و لکن، قیاس آنها را قیاسی مع الفارق می‌داند. چرا؟

زیرا که:

اصول عملیه در شبهات موضوعیه بر ادلهٔ الاحکام تقدّم دارند، چون‌که دلیل حکم را برای موضوع ثابت می‌کند. پس باید موضوع محرز باشد تا دلیل حکم را برآن بار کند.

حال وقتی که در موضوع شک داشتیم:

اصل موضوع را برمی‌داریم پس نوبت به حکم نمی‌رسد چون حکم بدون موضوع نمی‌شود.

فی المثل:

موضوع، جهت وجوب مباشرت همان عنوان (المرأة المحلوفة علی وطیها) می‌باشد و حال آنکه، ما شک داریم که آیا قسم بر وطی این (زن خارجیه) تعلّق گرفته است تا اینکه وطی و آمیزش او واجب باشد یا تعلّق نگرفته.

در اینجا، اصالهٔ العدم جاری می‌کنیم و لذا نوبت به حکم نمی‌رسد؛

ص: ۲۲۹

و موضوع حرمت آمیزش همان عنوان (المرأة المحلوفة علی ترک وطیها) می‌باشد و حال آنکه:

ما شک داریم که قسم بر ترک وطی این زن خارجیه تعلّق گرفته یا نه؟

در اینجا نیز اصالة العدم جاری می‌کنیم و لذا قسم به این ترک تعلّق نمی‌گیرد. در نتیجه نوبت به حکم حرمت نمی‌رسد.

پس همیشه، اصل موضوعی بر ادلّه الاحکام تقدّم دارد.

حاصل مطلب اینکه:

مسئله در شبهات حکمیه به خلاف آن در شبهه موضوعیه است

یعنی: در شبهات حکمیه، موضوع کاملا محرز و مشخّص است و آن دفن کافر و اجمال در نفس الحکم است.

در نتیجه اصلی که جاری می‌شود با خود حکم واقعی تعارض می‌کند، از طرفی هم علم اجمالی می‌گوید: که این موضوع یا دارای حکم وجوب است و یا حرمت، از طرفی هم اصل عملی می‌گوید: این موضوع نه محکوم به وجوب است و نه حرمت

و لذا، تعارض پیش می‌آید پس قیاس شما مع الفارق می‌باشد.

ص: ۲۳۰

لکنّ هـذا المقدار من الفرق غیر مجد، اذ اللازم من منافاهٔ الاصول لنفس الحکم الواقعی حتّی مع العلم التفصیلیّ- و معارضتها له هو کون العمل بالاصول موجبا لطرح الحکم الواقعیّ من حیث الالتزام، فاذا فرض جواز ذلک- لانّ العقل و النقل لم یدلّا الّا علی حرمهٔ المخالفهٔ العملیّهٔ- فلیس الطرح من حیث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافیهٔ فی الواقع.

و لا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء فی «عدم جواز طرح قول الامام علیه السّلام فی مسئله الاجماع» علی طرحه من حیث العمل، اذ هو المسلّم المعروف من طرح قول الحجّهٔ، فراجع کلماتهم فی «ما اذا اختلفت الامّهٔ علی قولین و لم یکن مع احدهما دلیل» فانّ ظاهر الشیخ رحمهٔ الله الحکم بالتخییر الواقعیّ(۱) طرحهما و الرجوع الی الاصل؛ و لا ریب انّ فی کلیهما طرحا للحکم الواقعیّ، لانّ التخییر الواقعیّ کالاصل حکم ثالث

ترجمه: و لکن این مقدار از تفاوت میان شبهه حکمیه و موضوعیه (در جلوگیری از جریان اصول عملیه در شبهات حکمیه) بی‌اثر است، زیرا لازمه تعارض و تنافی اجرای اصول (در شبهه حکمیه) با خود حکم واقعی حتی با داشتن علم تفصیلی به حکم، ردّ حکم واقعی است ولی صرفا از جهت التزام. پس اگر طرح حکم از حیث التزام جایز باشد، چرا که عقل و نقل بر حرمت مخالفت عملیه دلالت دارند، پس طرح و ردّ حکم واقعی به جهت التزام (نه در مقام عمل) مانعی از اجراء اصول متنافی و مخالف با حکم واقعی در این شبهه نمی‌باشد

البته بعید نیست که بتوانیم اطلاق کلمات علما را در عدم جواز طرح و ردّ قول امام علیه السّلام در اجماع مرکب بر طرح و ردّ آن در مقام عمل نیز حمل کنیم. چه زیرا قدر مسلّم و معروف، (حرام بودن) همین طرح قول امام است در مقام عمل،

پس (برای تأیید این مطلب) به گفته‌های ایشان در مسئله (اختلاف امت بر دو قول که با هیچ‌یک دلیلی نباشد) رجوع کنید.

پس آنچه از ظاهر گفته‌های شیخ طوسی برمی‌آید حکم به تخییر واقعی است و ظاهری که از برخی دیگر منقول است، طرح و ردّ هر دو قول است (در اختلاف امت) با مراجعه با اصل عملیه و بلاشک لازمه قول شیخ و بعض دیگر، طرح و ردّ حکم واقعی است، زیرا تخییر واقعی که شیخ فرموده همچون اصلی است که دیگران فرموده‌اند. یعنی: آن نیز حکم ثالثی است که با هر دو قول مخالف بوده و مستلزم طرح قول معصوم به حسب التزام است.

۱- نقله الشیخ عن بعض الاصحاب فی العدّهٔ ص ۲۵۰ س ۱۶. و هو أیضا یظهر من المحقق فی القوانین ج ۲ ص ۳۹ س ۳.

ص: ۲۳۱

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و لکن هذا المقدار ...) چیست؟

ج: اینست که: این مقدار از تفاوت میان شبهات حکمیه و موضوعیه از جهت جریان اصل عملیه نمی‌تواند مانع از استفاده از اصول عملیه در شبهات حکمیه شود.

زیرا فرض بحث در اینست که، اجراء اصلین حد اکثر مستلزم مخالفت التزامیه می‌شود که آن نیز فاقد اشکال است.

بنابراین: این حرف که اصول عملیه مادامی‌که مستلزم مخالفت عملیه نباشد در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، حرف درستی است.

* مراد شیخ از عبارت (و لا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء) چیست؟

ج: اشاره دارد به قول مطلق بعضی از علماء که ردّ قول امام را در مسئله اجماع مرکب جایز ندانستند؛ اعم از اینکه مخالفت عملیه پیش بیاید یا صرف مخالفت التزامیه.

می‌فرماید:

هیچ بعدی ندارد که اطلاق کلام مراد آنها نباشد بلکه مقصودشان مواردی باشد که مخالفت عملیه لازم می‌آید. چرا؟ زیراکه:

هم متبادر به ذهن اینست که ردّ عملی (قول امام) درست نیست و هم قدر متیقّن در کلمات این حضرات در بابهای مختلفه همین مخالفت عملیه است.

* در تبیین مطلب فوق (عدم اطلاق در کلمات حضرات) نمونه و مثالی بیاورید؟

ج: فی المثل: این حضرات:

در مسئله اختلاف امت بر دو قول که هیچ‌یک هم دلیل معتبری در دست ندارند، گفته‌اند خرق اجماع مرکب شایسته نمی‌باشد چون مستلزم ردّ قول امام است.

ولی درعین‌حال:

بعضی مثل: شیخ طوسی قائل به تخییر واقعی شده است درحالی‌که تخییر واقعی، خود حکم ثالثی است که امام آن را نفرموده است. لکن شیخ به دلیل اینکه، تخییر تنها مستلزم مخالفت التزامیّه است چنین فتوایی داده است. برخی نیز، قائل به ردّ هر دو قول و رجوع به اصل عملیه شده‌اند که البته قدر متیقّن مواردی است که رجوع به اصل، مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی نباشد اگرچه مخالفت التزامیه حتمی است.

لذا، مشخّص می‌شود که مراد حضرات نیز، طرح عملی است وگرنه طرح التزامی را قبول دارند.

ص: ۲۳۲

نعم ظاهرهم فی مسألـهٔ دوران الامر بین الوجوب و التحریم الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحهٔ و ان اختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعیین الاخذ بالحرمهٔ.

و الانصاف: انّه لا یخلو عن قوّهٔ، لانّ المخالفهٔ العملیـهٔ التی لا تلزم فی المقام هی المخالفـهٔ دفعـهٔ و فی واقعهٔ، و امّا المخالفهٔ تدریجا و فی واقعتین فهی لازمـهٔ البتـهٔ. و العقل کما یحکم بقبـح المخالفـهٔ دفعـهٔ عن قصـد و عمـد، کـذلک یحکم بحرمهٔ المخالفهٔ فی واقعتین تـدریجا عن قصـد الیها من غیر تقییـد بحکم ظاهریّ عند کلّ واقعهٔ و حینئذ فیجب بحکم العقل الالتزام بالفعل او الترک، اذ فی عدمه ارتکاب لما هو مبغوض للشارع یقینا عن قصد:.

ترجمه:

استدراک

بله، ظـاهر گفتـار علمـاء در مسـئله دوران امر بین وجوب و حرمت، اتفاق نظر است بر منع از مراجعه به اباحه و اگرچه از این نظر بین قائل به تأخیر و قائل به خصوص اخذ حرمت اختلاف نظر هست.

(انصاف)

انصاف اینست که: آن (حکم عـدم رجوع به اباحه) خالی از قوّت نمی‌باشـد، زیرا مخالفت عملیه‌ای که در این مقام (دوران امر میان وجوب و حرمت) لازم نمی‌آید، بلکه در مخالفت دفعی نسبت به یک حادثه است، (که اگر مکلّف برای یک‌بار نه جانب وجوب را گرفت و نه حرمت را اخذ نمود بلکه ملتزم به اباحه شد و به انجام فعل یا ترک آن اقدام کرد، مخالفت عملیّه‌اش از روی قصد و علم صورت نگرفته.)

اما اگر مخالفت، تدریجی و در دو حادثه واقع شد، پس آن (مخالفت عملیه از روی علم) لازم می‌آید.

و عقل همان‌طوری که مخالفت عملیه را دفعتا از روی قصد و علم زشت می‌داند، همچنین به حرمت مخالفت عملیّه‌ای که در ضـمن دو واقعه به نحو تدریج لازم می‌آید حکم می‌نماید.

البته، حکم به حرمت در صورت دوم مشـروط به اینست که، در هر واقعه‌ای فعل یا ترک او (مکلف) مسـتند و مقیّد به حکم ظاهری نباشد.

بنابراین: (در این موارد که واقعه متعدد است و در هیچ‌کدام از وقایع حکم ظاهری وجود ندارد)،

به حکم عقـل التزام به فعـل یـا ترک (بر مکلّف) واجب است، زیرا در عـدم التزام چه‌بسـا لازم می‌آیـد مکلف عملی را که مبغوض یقینی شارع است از روی قصد و عمد مرتکب شود.

ص: ۲۳۳

و تعدّد الواقعهٔ انما يجدى مع الاذن من الشارع عند كلّ واقعهٔ. كما فى تخيير الشارع للمقلّد بين قول مجتهدين تخييرا مستمرّا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الآخر. و امّا مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشّارع يستحقّ عقلاـ العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض. امّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفهٔ الواقع لو اتّفقت.

و يمكن استفادهٔ الحكم أيضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبههٔ الواحدهٔ التى لم تتعدّد فيها الواقعهٔ حتّى تحصل المخالفهٔ العمليهٔ تدريجا. فالمانع فى الحقيقه هى المخالفهٔ العمليهٔ و لو تدريجا مع عدم التعبّد بدليل ظاهرىّ، فافهم.

هذا كلّه فى المخالفهٔ القطعيّهٔ للحكم المعلوم اجمالاـ من حيث الالتزام، بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه فى مرحلهٔ الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك.

ترجمه: البته؛ تعدد و كثرت حادثه در هر واقعه و حادثه‌ای با اجازه‌ای از جانب شارع نافع است (تا فعل و ترک، مستند به حكم شارع باشد)؛ مثل اجازه شارع به تخيير مقلّد ميان عمل نمودن به فتوای دو مجتهد به نحو مستمر به‌طوری که جايز است روزی به فتوای يكی و روزی به فتوای ديگری رجوع كند.

و اما در صورت عدم آن (يعنی: اگر فعل و ترک مستند به اذن شارع نبود) پس مكلّف ايجادكننده (فعلی كه) مورد غضب شارع است، عقلا مستحقّ مجازات است. درحالی‌که اگر به يكی ملتزم شده و به آن عمل كند و به فرض كه مخالف واقع درآيد، بر شارع قبيح است كه او را بر مخالفت واقع عقاب نمايد.

و ممكن است حكم (به عدم جواز مخالفت التزاميّه) را از فحوای اخباری كه در هنگام تعارض ميان دو خبر حكم به تخيير نموده‌اند، استفاده نمود؛

لكن (بدانيد) كه اين سخن در شبهه‌ای كه يک‌بار پيش آمده و حادثه در آن متعدّد نبوده است تا در نتيجه مخالفت عمليّه تدريجی لازم آيد، جاری نمی‌باشد.

پس مانع حقيقی (از مخالفت)، حصول مخالفت عمليّه قطعيّه است؛ اگرچه به نحو تدريج باشد، به شرط اينكه مخالفت مستند به دليل ظاهری نباشد پس جدا تأمل كن.

مطالبی كه ذكر شد مربوط به مخالفت قطعيّه با حكم معلوم اجمالی از جهت التزام بود يعنی مكلّف يا به حكم ملتزم نشده و يا علی الظاهر به مقتضای اصول به عدم آن ملتزم شده است.

ص: ۲۳۴

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (نعم ظاهرهم ... تا الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، هرچند در مسئله اجماع مرکب اطلاق کلمات برخی علما را بر مخالفت عملیّه حمل نموده و گفتند که، مراد آنها از اینکه طرح قول امام و یا مخالفت با قول امام جایز نیست تنها مخالفت عملیّه منظور است و نه مطلق مخالفت هرچند التزامی باشد و دلیل و گواه هم بر این احتمال آوردند، لکن مسئله دیگری وجود دارد به نام دوران بین المحذورین، که ما علم اجمالی به وجوب و یا حرمت داریم. و در این مسئله:

اجماع علما بر اینست که، ما حق نداریم که به اباحه قائل شویم.

برخی هم گفته‌اند که: ما در اخذ به جانب حرمت یا وجوب مخیّر هستیم، چرا که ترجیح بلامرجح باطل است.

و برخی گفته‌اند: باید معیّنا جانب تحریم را انتخاب کرده و بدان ملتزم شویم چرا که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است.

لکن هر دو گروه اتفاق نظر دارند بر عدم رجوع به اباحه؛ و این در حالی است که قول به اباحه تنها سبب مخالفت التزامیّه با حکم واقعی می‌شود ولی خوب این‌ها جایز ندانسته‌اند.

و لذا مطلب آنها قابل توجیه نیست که ما اسرار کنیم شاید مرادشان مخالفت عملیه باشد.

* مراد از دفع المفسده اولی است از جلب منفعت در دلیل قائلین اخذ به خصوص حرمت چیست؟

ج: شاید این باشد که در صورت عمل به جانب حرمت، دیگر مخالفت قطعیه‌ای که حرام است پیش نمی‌آید.

یعنی: در صورت اخذ به جانب حرمت، دیگر یقین به تحقّق مخالفت عملیه نداریم، به خلاف قائل شدن به تخییر، که اگر در یک واقعه، مکلف به حرمت و در واقعه دیگر به وجوب ملتزم شود، از مجموع دو التزام، قطعا مخالفت عملیه لازم می‌آید.

* مراد شیخ از عبارت (الانصاف انه لا یخلوا ...) چه می‌باشد؟

ج: بیانگر رجوع و بازگشت ایشان است از آنچه قبلا فرموده بود و لذا می‌فرماید:

انصاف اینست که؛ قول ما به عدم وجوب التزام در گفته‌های پیشین درست نمی‌باشد.

یعنی: طرح هر دو قول و رجوع به اباحه کلام درستی نیست و لازم است که؛ یا به تخییر قائل شده و یا مثل برخی دیگر به خصوص حرمت عمل نماییم.

* پس مراد از عبارت (هی المخالفة دفعة .... تا و اما المخالفة تدریجا ... الخ) چیست؟

ج: اشاره دارد به آخرین نظر و رأی جناب شیخ در باب مخالفت التزامیه و لذا می‌فرماید:

۱- گاهی حادثه تنها یک بار اتفاق می‌افتد.

ص: ۲۳۵

فی المثل: مکلّف نمی‌داند که آیا در شب اول ماه ربیع قسم بر انجام وطی خورده تا اینکه وطی واجب باشد یا اینکه، بر ترک وطی قسم خورده تا حرام باشد.

حال: این یک عمل و حادثه بیشتر نمی‌باشد و در واقعه واحده نیز مخالفت عملیه پیش نمی‌آید

زیرا: یا انجام می‌دهد که موافق وجوب است و یا ترک می‌کند که مخالف حرمت است.

بله: اگر به اباحه ملتزم شود، تنها مخالفت التزامیه تحقق می‌آید که آن‌هم بلااشکال است.

۲- و گاهی حوادث متعدّد، پیش می‌آید

یعنی: ممکن است که خود مکلّف در طول زندگیش ده‌ها بار و یا بیشتر با یک نوع حادثه برخورد نماید که در این صورت نیز:

۱- گاهی مخالفت عملیه در یک بار ممکن است.

مثل اینکه: اجمالا می‌داند در روز جمعه از هر هفته یا ظهر واجب است و یا جمعه.

که در اینجا؛

اگر اصل عملیّه جاری کرده و هر دو را ترک کند می‌شود مخالفت عملیّه قطعیه دفعیّه که این قسم از مخالفت بدون تردید جایز نیست.

از طرفی گفتیم: اصول عملیه تا زمانی جاری می‌شوند که مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی نباشند.

۲- و گاهی مخالفت عملیّه در یک دفعه و یک حادثه ممکن نیست ولی در دفعات متعدد و وقایع مختلف امکان‌پذیر است.

فی المثل: در دوران بین المحذورین (وجوب و حرمت) مکلف علم اجمالی دارد که یا دفن کافر واجب است و یا حرام

در اینجا؛

اگر اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شود، می‌تواند انجام دهد و یا انجام ندهد.

آنگاه ممکن است که:

امروز با میّت کافری برخورد کند و او را دفن نکند، اینجا مخالفت قطعیّه عملیه

نیست، لکن اگر فردا با میّت کافر دیگری برخورد نمود و او را دفن کرد، در اینجاست که یقین می‌کند که معصیت کرده چون مخالفت با مولی نموده است. چرا

زیرا، دفن کافر یا حرام است، پس امروز که دفن کرده مخالفت عملیه کرده است و یا واجب است، پس دیروز که ترک کرده مخالفت کرده.

ص: ۲۳۶

* پس مراد شیخ از عبارت (و تعدّد الواقعهٔ ... تا مع عدمه) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، مخالفت عملیه تدریجیه نیز دوگونه است، از جمله اینکه: ۱- گاهی مخالفت عملیه تدریجیّه مجوّز شرعی دارد مثل: موارد تخییر شرعی در هر واقعه

* تخییر بر چند قسم است و در کدام قسم مخالفت عملیه پیش می‌آید؟

ج: بر دو قسم است، ۱- ابتدایی ۲- استمراری، که در این قسم استمراری مخالفت عملیه پیش می‌آید.

* تخییر ابتدایی یعنی چه؟

ج: یعنی: مکلف در حادثه اولیه مخیر می‌باشد، لکن در حوادث و وقایع بعدی مخیر نمی‌باشد مثل: زنهای مضطربه که در بار اول مخیراند به روایت سته ستّه عمل کنند و یا به روایت سبعه سبعه و یا به ثلاثهٔ و عشرهٔ.

لکن وقتی که، یکی از این سه روایت را انتخاب نمودند، در ماههای بعدی و وقایع بعدی باید به همان منتخب قبلی عمل کنند.

* تخییر استمراری به چه معناست؟

ج: بدین معناست که مکلّف به هر واقعه‌ای که برخورد می‌کند مخیّر می‌باشد

مثل: اختیار مقلّد در تقلید میان دو مجتهد مساوی، که شارع مقدّس مقلّد را آزاد گذاشته؛ حال مکلّف امروز از فلان آقای مجتهدی تقلید می‌کند که قائل به وجوب جمعه است و در هفته بعد از فلان آقایی تقلید می‌کند که قائل به وجوب ظهر است، حال مکلّف یقین می‌کند که یا هفته گذشته مخالفت شده یا این هفته لکن، چون مجوّز شرعی دارد، بلااشکال است.

۲- و گاهی مخالفت عملیّه قطعیّه مجوز شرعی ندارد.

مثل: دوران بین المحذورین، که اگر مکلف به اباحه ملتزم شود، تدریجا منجرّ به مخالفت عملیه می‌شود، آنهم مخالفتی عمدی و آگاهانه و بدون مجوّز شرعی.

لذا عقل می‌گوید: مادامی که مجوزی نداری، معصیت مولی قبیح است و حرام چه دفعی باشد و یا تدریجی، تفاوتی نمی‌کند که عبد، مبغوض مولی را در واقعه واحده انجام دهد و یا در حوادث کثیره، هرکدام که باشد شایسته نیست.

حاصل مطلب اینکه:

باز هم شیخ قائل است که؛ مخالفت التزامیه بما هی مخالفته التزامیه با قطع نظر از مخالفت عملیه اشکالی ندارد، لکن از باب اینکه منجرّ می‌شود به مخالفت عملیه تدریجیّه مشکل پیش می‌آید.

* پس مراد شیخ از عبارت (و یمکن استفاده الحکم) چه می‌باشد؟

ص: ۲۳۷

ج: اینست که: در این عبارت به اخبار تخییر استدلال نموده مبنی بر اینکه، مخالفت دفعی جایز است به این معنا که، از مضمون اخبار مذکور استفاده می‌شود که، عقاب بر مخالفت احتمالی در واقعه‌ای که از ناحیه اخذ به تخییر لازم می‌آید مرتفع می‌باشد.

به عبارت دیگر:

جناب شیخ، پس از آنکه فرمود: عقل حاکم است که مخالفت عملیه و لو درد و واقعه و به تدریج باشد، قبح و ناپسند است،

و نیز فرمود: درصورتی که مخالفت، مستند به دلیل ظاهری باشد مورد اشکال نبوده و محظوری به دنبالش نمی‌باشد،

در اینجا می‌فرماید:

ممکن است که، ما این سخن را که (در دوران میان وجوب و حرمت نباید به اباحه مستلزم شویم و بلکه باید به احد الاحتمالین ملتزم شویم) از محتوا و مضمون اخبار تخییر در متعارضین استفاده کرده و بگوییم که:

اگر در تعارض دو خبر ما حق نداشته باشیم که هر دو را ردّ کنیم و باید به یکی ملتزم شویم پس، در تعارض احتمالین (در باب علم اجمالی) به طریق اولی حق نخواهیم داشت که هر دو قول را ردّ نموده و ملتزم به قول سوم و یا قول فصل ملتزم شویم.

* وجه این اولویت از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: دو خبر متعارض، چه‌بسا هر دو دروغ و خلاف واقع باشند و حکم الله چیز دیگری باشد.

مع‌ذلک: ما نمی‌توانیم هر دو را ردّ کنیم

اما در تعارض احتمالین یقینا یکی از آن دو موافق با واقع است، پس قطعا نمی‌توانیم هر دو را طرح کنیم و به دنبال حکم ثالث برویم مگر با مجوز شرعی.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتامل ...) چیست؟

ج: شاید اشاره باشد به اینکه؛ در موارد علم اجمالی نیز اگر ما اصلین را جاری دانستیم و به اباحه ملتزم شدیم، اباحه حکم ظاهری است و مجوز شرعی دارد، همان گونه که تخییر استمراری مجوّز شرعی بود.

در نتیجه: نباید این مخالفت عملیّه اشکال داشته باشد، چرا که با اجازه شارع است، لکن در جای خود خواهد آمد که اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی اگر مستلزم مخالفت عملیه شود جایز نمی‌باشد.

ص: ۲۳۸

و امّا المخالفة العمليّة، فان كانت لخطاب تفصيلىّ، فالظّاهر عدم جوازها، سواء كانت فى الشبهة الموضوعيّة، كارتكاب الإنائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النّجس»، او كترك القصر و الاتمام فى موارد اشتباه الحكم، لأنّ ذلك معصية لذلك الخطاب. لانّ المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، و وجوب صلاة الظهر و العصر، مثلا، قصرا او اتماما. و كذا لو قال: «اكرم زيدا»، و اشتبه بين شخصين، فانّ ترك اكرامهما معصية.

۱- فان قلت: اذا اجرينا اصالة الطهارة فى كلّ من الإناءين و اخرجناهما عن موضوع النّجس بحكم الشارع فليس فى ارتكابهما، بناء على طهارة كلّ منهما، مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

۲- قلت: اصالة الطهارة فى كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو. و امّا الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدلّ على طهارته، لانّه نجس يقينا؛ فلا بدّ امّا من اجتنابهما،

تحصيلا للموافقة القطعيّة و امّا ان يجتنب احدهما فرارا عن المخالفة القطعيّة، على الاختلاف المذكور فى محلّه. هذا، مع انّ حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلّة الاجتهادية لا معنى له الّا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله «اجتنب عن النجس» فتامل.

ترجمه:

(حکم مخالفت عملیّه)

اشاره

اما مخالفت عملیّه:

۱- پس اگر (مخالفت) نسبت به خطاب تفصیلی صورت بگیرد، علی الظاهر جایز نیست، خواه در شبهه موضوعیه باشد مثل: تناول هر دو ظرف مشتبه، که مخالفت با فرموده شارع یعنی: (اجتنب عن النجس) است و خواه شبهه حکمیّه باشد مثل: ترک هر دو طرف قصر و اتمام در مور مشتبه بودن حکم میان آن دو؛ چرا که این مخالفت معصیت است نسبت به آن خطاب، زیرا فرض وجوب اجتناب است از نجسی که در بین دو ظرف موجود است و یا در اشتباه حکم در قصر و اتمام قطعا نماز ظهر و عصر واجب است (و لذا ترک هر دو مستلزم ترک واجب و ارتکاب هر دو طرف مستلزم ایجاد حرام است و همچنین اگر (مولی) بگوید: اکرم زیدا و زید در مقام تطبیق میان دو نفر مشتبه گردید و عبد هیچ‌یک را اکرام نکرد، حتما معصیت کرده است.

(اشکال)

اشاره

۱- اگر بگوئی نسبت به هریک از دو ظرف مشتبه، مستقلا اصالة الطهاره جاری کنیم و بدین‌وسیله آن دو را به حکم خود شارع (که اصل مزبور را معتبر دانسته) از موضوع نجس خارج

ص: ۲۳۹

کنیم پس در تناول محتوای دو ظرف، بنا بر طهارت هریک از آن دو ظرف، مخالفتی با این قول شارع که فرمود (اجتنب عن النجس) نمی‌باشد تا مخالفت عملیه لازم آید.

(جواب)

۲- می گویم: اصالهٔ الطهاره نسبت به خصوص هریک از دو ظرف، موجب ارتکاب آن (ظرف) می‌شود به آن جهت که تنها خودش محکوم به طهارت شده اما نسبت به ظرف نجسی که یقین به وجودش بین دو ظرف داریم اصلی که دلالت بر طهارت آن کند وجود ندارد زیراکه یقینا آن ظرف نجس است (و جای تمسک به اصل نیست)

پس ناگزیر یا برای تحصیل موافقت قطعیه باید از هر دو اجتناب کند، و برای فرار از مخالفت قطعیه از یکی اجتناب نماید؛ و اگر بنا باشد که اصل جاری شود و به حکم شارع مجرای آن را از موضوع تکلیف که با ادله اجتهادیه ثابت شده خارج کنیم معنایی ندارد جز رفع ید کردن از حکم آن موضع و لذا مرجع اصالهٔ الطهاره این می‌شود که اجتناب از نجس واجب نیست و این با حکم شارع که فرمود (اجتنب عن النجس) مخالفت دارد.

تشریح المسائل* با توجه به اینکه مبحث مخالفت التزامیه با علم اجمالی به پایان رسید، موضوع بحث در اینجا چیست؟

ج: موضوع بحث در اینجا مخالفت عملیه است با علم اجمالی

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

ج: مسئله دارای دو صورت است از جمله اینکه:

گاهی در مورد علم اجمالی یک خطاب تفصیلی وجود دارد، و گاهی خطاب مجمل و مردّد می‌باشد.

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی جایز است؟

ج: به نظر شیخ چنین مخالفت عملیه‌ای به‌طور مطلق جایز نمی‌باشد چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه.

* جناب شیخ در تبیین مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی چه مثال‌هایی آورده است؟

مثال اول: در شبهه موضوعیّه تحریمیّه است

یعنی؛ ما علم اجمالی داریم به اینکه یا این ظرف نجس است و یا آن ظرف دیگر، حال اگر ما در هر دو ظرف، اصالهٔ الطهاره جاری کرده و محتوای هر دو ظرف را بنوشیم، با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت کرده‌ایم و این جایز نمی‌باشد.

ص: ۲۴۰

* چرا این مثال در شبهه موضوعیّه تحریمیه است؟

ج: چون‌که، کلّ نجس حرام

مثال دوم: در شبهه موضوعیّه وجوبیه است

یعنی: ما علم اجمالی داریم که یا این شخص زید است و یا آن شخص و طبق فرمان مولی باید زید را اکرام کنیم، حال اگر در اینجا اصالهٔ العدم جاری کنیم و هیچ‌یک را اکرام نکنیم با خطاب تفصیلی (اکرم زیدا) مخالفت نموده و مرتکب معصیت شده‌ایم و این جایز نیست.

مثال سوم: در شبهه حکمیه:

مثل: شخصی که از وطن خود به چهار فرسخی مسافرت کرده و یک شب را در آنجا بیتوته نموده و سپس به همان وطن بازگشته است.

حال او علم اجمالی دارد به اینکه یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام،

در اینجا اگر او اصل جاری کرده و بگوید: الاصل عدم وجوب القصر و الاتمام و هر دو را ترک کند با خطاب تفصیلی (صلّ الظهر و العصر) مخالفت کرده است و این جایز نمی‌باشد.

* چرا مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی جایز نیست؟

ج: چون مخالفت با آن معصیت مولی می‌باشد و معصیت مولی عقلا قبیح و موجب عقاب است.

اشکال

* مستشکل در رابطه با حکم مذکور چه می‌گوید؟

ج: می‌گوید: مخالفت عملیه در مورد بحث زمانی لازم می‌آید که مکلّف با حفظ موضوع و صدق عنوان نجس، آن را مرتکب شود.

لکن اگر به‌واسطه دلیلی که از ناحیه شارع مقدس رسیده، ثابت شود که هیچ‌یک از دو ظرف مشتبهه واجد عنوان یادشده نمی‌باشند و اصلا موضوع نجس به آنها منطبق نمی‌شود روشن است که، حکم به وجوب اجتناب خودبه‌خود مرتفع می‌شود. چرا؟

زیراکه حکم به وجوب اجتناب، موضوعش، (نجس) می‌باشد، که پس از جریان اصالهٔ الطهار، در هریک از دو ظرف آنهم به‌طور مستقل و جداگانه و اثبات طهارت آنها و خارج کردنشان از موضوع نجس، دیگر محلّی برای وجوب اجتناب باقی نمی‌ماند.

* عبارت اخرای اشکال فوق چیست؟

ج: اینست که: متشکل می‌گوید:

اگر مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی در شبهات حکمیه ممنوع بود به این دلیل بود که اصول عملیه در آنجا مستقیما با خود حکم تنافی داشتند و لذا مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه

ص: ۲۴۱

بـا خطـاب مولی بود و غیر جـایز، چرا که، اصول عملیه به فرض که در اطراف علم اجمـالی جـاری شونـد، مـادامی است که منجز به مخالفت عملیه نشوند. لکن این مطلب در شبهات موضوعیه غیر قابل قبول است.

زیرا:

اصـل عملی بـا خود حکم تنافی و تزاحمی نـدارد بلکه در موضوع جاری می‌شود و سـبب می‌شود که مجرای اصل از تحت موضوع خطاب تفصیلی بیرون رود و در نتیجه حکم واقعی در این موضوع پیاده نشود آنهم از باب سالبه به انتفاع موضوع؛

و لذا مانعی ندارد که اصول عملیه را جاری کرده و علم اجمالی را نادیده بگیریم، هرچند مخالفت عملیّه لازم بیاید.

فی المثـل: در مـورد دو ظرف مشـتبه بـه نجس، خطـاب تفصـیلی می گویـد: اجتنـب عن النجس پس، حکم وجـوب اجتنـاب است و موضوع، نجس.

حال ما نسبت به این ظرف شک داریم که نجس است تا وجوب اجتناب داشته باشد یا خیر؟

در اینجـا اصالـهٔ العـدم جـاری می کنیم و هکـذا نسـبت به ظرف دیگر و لـذا از موضوع نجس بودن بیرون می‌رود، در نـتیجه خطـاب اجتنب عن النجس، پیاده نمی‌شود.

پس، در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه و لو با خطاب تفصیلی اشکالی ندارد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: شیخ دو پاسخ از این اشکال می‌دهد.

۱- اگرچه اصالهٔ الطهاره جاری بوده و در هریک از دو طرف شبهه (هریک از دو ظرف) به طور مستقل و با قطع نظر از دیگری قابل اجرا می‌باشـد و بر جواز ارتکاب همان طرف به اعتبار خودش و من حیث هو هو می‌باشـد، ولی آن ظرف نجسـی را که میان این دو وجود دارد و مانع از اجرای اصل می‌شود چگونه و با چه اصلی برمی‌دارید، پس مقتضای این مطلب، امتثال علم اجمالی است.

به عبارت دیگر:

اصل عملی اصالهٔ الطهاره با قطع نظر از علم اجمالی جاری می‌شود ولی با توجه به علم اجمالی قابل جریان نیست.

به عبـارت دیگر: موارد علم، چه اجمالی و چه تفصـیلی، موضوعا از مجاری اصول عملیه خارج‌انـد و لـذا، با توجه به اختلافی که در نحوه امتثال علم اجمالی وجود دارد؛

یا باید از هر دو طرف اجتناب کنیم تا موافقت قطعیه حاصل شود و یا لااقل از یک طرف

ص: ۲۴۲

اجتناب کنیم تا مخالفت قطعیّه پیش نیاید.

* آیا می‌توانید غرض شیخ را در مطلب فوق روشن‌تر بیان کنید؟

ج: بله، چون دلیل جاری شدن اصالهٔ الطهار، عبارتست از (کلّ شیء طاهر حتی تعرف انّه قذر)

در نتیجه: با آمدن علم (چه اجمالی و چه تفصیلی) دیگر اصل فوق جاری نمی‌شود چون غایت اصالهٔ الطهاره که علم به قذارت است حاصل شده است.

۲- از طرفی هم ما قطع داریم که خطاب منجّزی از شارع صادر شده مبنی بر اینکه:

اجتنب عن النجس یعنی: می‌دانیم که در اینجا یک نجس وجود دارد؛ در نتیجه وجوب اجتناب از آن حتمی است. پس اگر ما اصالهٔ الطهاره را جاری کرده و مجرای آن را از تحت موضوع اجتنب عن النجس خارج کنیم معنایش اینست که: در اینجا اجتناب واجب نمی‌باشد و این تناقض است.

و لذا، لزوم تناقض، قرینه عقلیه می‌شود بر اینکه اصول عملیه در دو طرف علم اجمالی جاری نمی‌شود و اختصاص دارد به شبهات بدویّه.

* حاصل مطلب در دو پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که:

در جواب اول می‌پذیریم که مقتضی برای اجراء اصل وجود دارد لکن مبتلا به وجود مانع است اما در جواب دوم می گوییم: اصلا مقتضی برای اجراء اصل مذکور وجود ندارد تا اینکه مانع از تأثیر آن جلوی تأثیرش را بگیرد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتأمّل:) چیست؟

ج: شاید اشاره دارد به اینکه:

میان (اجتنب عن النجس) که مفاد دلیل اجتهادی است و (لاـ تجتنب عنه) که مقتضای اصالهٔ الطهاره است تناقض و تنافی وجود ندارد.

چرا که دلیل اجتهادی ناظر به واقع است و حکمی که با آن ثابت می‌شود در مرتبه واقع می‌باشد.

لکن:

اصالهٔ الطهاره از آن جهت که اصل است و نه دلیل، صرفا حکم ظاهری جعل می‌نماید و لذا مؤدی و مقتضای آن در مرتبه ظاهر است.

در نتیجه: وجوب اجتناب در واقع با عدم وجوب اجتناب در ظاهر تناقضی ندارد

چون که؛

ص: ۲۴۳

یکی از شرایط تحقق تناقض میان دو شیء، اتحاد در مرتبه است.

* مراد شیخ از عبارت (من حیث هو هو) در متن چیست؟

ج: یک طرف شبهه یعنی: یکی از دو ظرف است ازآن‌جهت که خودش است با قطع نظر از وجود مانع

* مرادتان از وجود مانع در اینجا چیست؟

ج: اجراء اصل اصالهٔ الطهاره است در طرف دیگر و یا ظرف دیگر، چرا که اجراء اصل در هریک از دو طرف، مانع از اصل در طرف دیگر است، چون یکی از دو طرف قطعا نجس است.

ص: ۲۴۴

و ان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة، او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلاة عند ذكر النبى صلّى اللّه عليه و آله ففى المخالفة القطعيّة حينئذ وجوه:

احدها: الجواز مطلقا، لانّ المردّد بين الخمر و الأجنبيّة لم يقع النهى عنه فى خطاب من الخطابات الشرعيّة حتى يحرم ارتكابه، و كذا المردّد بين الدعاء و الصلاة؛ فانّ الاطاعة و المعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيليّة و مخالفتها.

الثانى: عدم الجواز مطلقا، لانّ مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقّة للذمّ عليها، و لا يعذر فيها الّا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة فى الموضوع و الشبهة فى الحكم فيجوز فى الاولى دون الثانية، لانّ المخالفة القطعيّة فى الشبهات الموضوعيّة فوق حدّ الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكميّة كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الاجماع المركّب.

و كانّ الوجه: ما تقدّم من انّ الاصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلّة التكليف، بخلاف الاصول فى الشبهات الحكميّة، فانّها منافية لنفس الحكم الواقعىّ المعلوم اجمالا.

و قد عرفت ضعف ذلك، و انّ مرجع الاخراج الموضوعىّ الى رفع الحكم المترتّب على ذلك، فيكون الاصل فى الموضوع فى الحقيقة منافيا لنفس الدليل الواقعىّ الّا انّه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

ترجمه: و اگر مخالفت خطاب، مردّد ميان دو خطاب (يعنى: علم اجمالى و خطاب اجمالى) باشد نظر به اينكه علم به نجاست اين مايع و يا حرام بودن اين زن داشته باشيم و مانند اينكه، علم به وجوب دعا در وقت ديدن هلال رمضان داشته باشيم يا به وجوب صلوات هنگام بردن نام پيامبر صلّى اللّه عليه و آله، پس در مخالفت قطعيّه چنين خطابى وجوهى گفته شده

۱- وجه اول اينكه: (مخالفت چنين خطابى) جايز است مطلقا، زيرا، نهى از خطابى كه مردّد ميان خمر و زن اجنبيّه است نيامده تا ارتكابش حرام باشد. و اين‌چنين است در خطابى كه مردّد است ميان دعاء و صلوات (تا موافقتش موجب ثواب باشد و مخالفتش سبب عقاب) چرا كه اطاعت و معصيت عبارتست از: موافقت خطابات تفصيلى و مخالفت آنها.

۲- وجه دوم اينكه، مخالفت (چنين خطابى) مطلقا جايز نمى‌باشد؛ زيرا مخالفت با شارع عقلا قبيح است و مرتكب آن مستحقّ مذمّت است. پس در مخالفت با احكام و مطلوبات شارع كسى معذور نيست مگر جاهل به آن احكام.

۳- وجه سوم اينكه؛ ميان شبهه موضوعى و حكمى تفاوت هست پس مخالفت در شبهه

ص: ۲۴۵

موضوع جایز و در حکمی غیر جایز است، زیرا مخالفت قطعیّه در شبهات موضوعی فوق شمارش است. به خلاف شبهات حکمی چنان‌که از کلمات اصولیین در اجماع مرکب برمی‌آید.

- و گویا وجه جواز مخالفت در شبهات موضوعی همان است که قبلا گفته شد یعنی اصول جاری در این شبهه، مجاری خود را از موضوعات ادلّه تکالیف واقعی خارج می‌کنند به خلاف اصول در شبهات حکمی، چرا که اصول جاری در این‌گونه از شبهات با نفس حکم واقعی معلوم بالاجمال تنافی دارد.

- البته، قبلا- ضعف این بیان را دانستی که مرجع اخراج موضوعی در شبهات موضوعی به اینست که با حکم مترتّب بر موضوع رفع می‌گردد پس در واقع اصل جاری در شبهات موضوعی مثل شبهات حکمی با نفس حکم و تکلیف واقعی تنافی دارد منتهی حاکم بر آن است و نه معارضش، پس بفهم.

ص: ۲۴۶

الرابع: الفرق بین کون الحکم المشتبه فی موضوعین واحدا بالنوع کوجوب احد الشیئین و بین اختلافه کوجوب شیء و حرمهٔ آخر.

و الوجه فی ذلک انّ الخطابات فی الواجبات الشرعیّهٔ باسرها فی حکم خطاب واحد بفعل الکلّ، فترک البعض معصیهٔ عرفا، کما لو قال المولی: افعل کذا و کذا، فانّه بمنزلهٔ «افعلهما جمیعا» فلا فرق فی العصیان بین ترک واحد منهما معیّنا او واحد غیر معیّن عنده.

نعم، فی وجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ بالاتیان بکلّ واحد من المحتملین کلام آخر مبنیّ علی انّ مجرّد العلم بالحکم الواقعیّ یقتضی البراءهٔ الیقینیّهٔ عنه، او یکتفی باحدهما حذرا عن المخالفهٔ القطعیّهٔ- الّتی هی بنفسها مذمومهٔ عند العقلاء و یعدّ معصیهٔ عندهم- و ان لم یلتزموا الامتثال الیقینیّ لخطاب مجمل.

و الاقوی من هذه الوجوه هو الوجه الثّانی، ثم الاوّل، ثم الثالث.

هذا کلّه فی اشتباه الحکم من حیث الفعل المکلّف به.

ترجمه: وجه چهارم از وجوه یادشده اینکه:

فرق است میان اینکه حکم مشتبه، در دو موضوع که از نظر نوع با هم متحدند باشد، مثل وجوب یکی از دو شیء و بین اختلاف حکم مثل: وجوب یک موضوعی و حرمت موضوع دیگر، که در صورت اول مخالفت غیر جایز است ولی در فرض دوم مخالفت آن مشروع است.

و وجه این تفصیل اینست که:

خطابات در تمام واجبات شرعیه در حکم خطاب واحدی است که به فعل کلّ تعلّق گرفته است.

و لذا ترک برخی از آن خطابات عرفا معصیت است، چنان‌که اگر مولی (به عبدش) بگوید:

نماز بخوان و روزه بگیر این خطاب به منزله (افعلهما جمیعا) یعنی: مثلا (هر دو را به‌جای آور) است.

بنابراین: در تحقّق عصیان بین اینکه یکی از آن دو را که مشخص است ترک کند یا یکی از آن دو را به‌طور غیر مشخص انجام دهد، فرق نمی‌باشد.

بله: در واجب بودن موافقت قطعیه به انجام هر دو طرف احتمال (و ترک نکردن یکی از آن دو) مسئله دیگری است مبنی بر اینکه، آیا مجرد علم به حکم واقعی آیا مقتضی برائت یقینی از آن می‌باشد (و در نتیجه باید تمام محتملات را انجام دهد) یا به انجام یکی از دو طرف به خاطر پرهیز از مخالفت قطعیه‌ای که به‌خودی‌خود نزد عقلاـ مورد مذمت است و معصیت شمرده می‌شود، اکتفا می‌شود؟

ص: ۲۴۷

اگرچه ملتزم نیستند که، موافقت قطعیّه خطاب مجمل، لازم است و انجام تمام محتملات واجب. و از نظر ما وجه دوّم از این وجوه اربعه قوی‌تر است و سپس وجه اول و سپس وجه سوم دارای قوت‌اند تمام این احکامی که ذکر شد در ارتباط با اشتباه حکم به اعتبار فعل مکلف به بود.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و ان کانت المخالفهٔ ... الخ) چیست؟

ج: این جمله معطوف است به (فان کانت لخطاب تفصیلیّ) که در ابتداء بحث مخالفت عملیه آمد و اشاره دارد به مخالفت با علم اجمالی و خطاب اجمالی، یعنی: مخالفت با خطابی که مردّد است بین الخطابین.

* مراد شیخ از عبارت (کما اذا علمنا بنجاسته هذا المائع أو بحرمهٔ هذه المرأهٔ ...) چیست؟

ج: ذکر مثالی است برای مخالفت با خطابی که مردد است میان دو خطاب (علم اجمالی و خطاب اجمالی) در شبهه موضوعیّه، به نحوی که دو خطاب از نظر جنس با هم مخالف‌اند، زیرا یکی حرمت و دیگری نجاست است.

توضیح اینکه:

اجمالا می‌دانیم که یا پرهیز از این مایع واجب است چون‌که نجس است و یا اجتناب از آن زن واجب است چون‌که، اجنبیّه است. پس، خطاب اجتنب داریم و لکن مردّد است که آیا اجتنب عن النجس یا اجتنب عن المرأهٔ؟

* مراد شیخ از عبارت (او علمنا بوجوب الدعاء ... الخ) چیست؟

ج: ذکر یک مثال است برای آنجا که تردید خطاب میان دو خطاب در شبهه حکمیه است درحالی‌که هر دو خطاب هم‌جنس‌اند، چرا که هر دو وجوب‌اند، به عبارت دیگر: شبهه حکمیه و دو خطاب مجمل، از یک نوع‌اند.

توضیح اینکه:

اجمالاـ می‌دانیم که: یا دعا در وقت دیدن هلال واجب است و یا صلوات بر پیامبر و آلش، پس خطاب (افعل) وجود دارد و لکن مردّد است که، آیا دعا عند الرؤیهٔ واجب است یا صلوات بر نبی صلّی اللّه علیه و آله.

* مراد از دو کلمه (المخالفهٔ القطعیهٔ) و (حینئذ) در عبارت (ففی المخالفهٔ القطعیهٔ ...) چیست؟

ج: مراد از مخالفت قطعیه، مخالفت قطعیه عملیه است و مراد از حینئذ، زمانی است که

ص: ۲۴۸

خطاب میان دو خطاب باشد.

* حال بفرمایید آیا مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز است یا نه؟

ج: در این رابطه چهار نظریه ابراز شده که هریک را باید علی‌حده بررسی نمود.

* اوّلین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که؛ مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل جایز است مطلقا، چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه، چه هر دو خطاب از یک سنخ باشند یا اینکه یکی وجوبی و دیگری تحریمی باشد

* قائلین به نظریه فوق چه دلیلی بر مدعایشان دارند؟

ج: این دلیل که، امکان ندارد نهی به امر انتزاعی مردّد میان دو چیز تعلّق بگیرد.

بیان مطلب اینکه: می گویند:

اولا: متعلّق واقعی خطاب که خصوص خمر یا خصوص زن نامحرم و یا خصوص دعا و ...

باشد تعیّن و تشخّص نداشته و مردّد است.

ثانیا: آنچه را هم که ما بدان علم داریم و برای ما مشخص است، شمائی است که میان خمر و صلوه و نجس و اجنبیه مردّد می‌باشد.

ثالثا: فرض بر اینست که؛ در هیچ آیه و روایتی، خطاب، به واحد مردّد بین الامرین تعلّق نگرفته است. یعنی: نفرموده است: (اجتنب عن المردّد بین المرأة الاجنبیّة و النجس و ... بلکه آنچه متعین و مشخص هست، متعلّق خطاب نیست.

پس ما خطاب منجّزی نداریم. در نتیجه: مخالفت جایز است؟

چرا که مکلف در این فرض نوع خطاب را نمی‌داند تا بتواند آن را اطاعت کند.

* پاسخ جناب شیخ به نظریه فوق چیست؟

ج: از آنجا که مبنای این نظریه اینست که، اطاعت و عصیان خصوص خطابات تفصیلیه است و به خطاب اجمالی اکتفا نمی کنند. شیخ می‌فرماید: به نظر ما، حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل مستقل است و عقل نیز میان خطاب تفصیلی و خطاب اجمالی تفاوتی قائل نمی‌شود.

بلکه حکم می کند که، معصیت مولی بدون اجازه و رخصت قبیح است مطلقا. از طرف دیگر، اینکه شما می گویید، حرمت مخالفت، مخصوص خطابات تفصیلیه است بدون دلیل است.

* دومین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که، عقل مخالفت را قبیح می‌داند و اجراء اصل در موردی سودمند است که پس از

ص: ۲۴۹

نفی شـدن تکلیف خـاص، تکلیف دیگری در میـان نباشـد. نه مثـل: ما نحن فیه که نفی هریک از دو احتمال ملازم با وجود دیگری است.

* عبارهٔ اخرای نظریه دوم چیست؟

ج: اینست که، مخالفت عملیّه با خطاب مجمل جایز نمی‌باشد، چرا که عقل، معصیت مولی را قبیح می‌داند چه اینکه در ضـمن یک عمل باشد و یا ده عمل.

از طرفی نیز مکلف اجمالاً می‌داند که در یکی از دو طرف معصیت مولی وجود دارد، پس اگر هر دو طرف را مرتکب شود معذور نخواهد بود.

به بیان دیگر می گویند:

خطابـات روی واقع و نفس الامـر رفته است بـدین معنـا که شـارع فرموده: اجتنب عن الحرام الواقعی و این خطـاب شامـل موارد علم تفصیلی و موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی همه می‌شود.

* وجه یا نظریه سوم در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که، برخی از اصولیین میـان شـبهات موضوعیه با حکمیه فرق قائل شده‌انـد بـدین معنا که، مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل را در شبهات موضوعیه جایز ولی در شبهات حکمیه جایز نمی‌دانند، چنان‌که با مراجعه به کلمات حضرات در مسئله اجماع مرکب می‌یابیم که مخالفت با شبهات حکمیه را تجویز نکرده‌اند.

* دلیلشان بر این مدّعی چیست؟

ج: اینست که می گویند:

در شـبهات موضوعیه، موارد بسیاری از مخالفت قطعیه عملیه وجود دارد که در فقه موجودند مثل: حکم حاکم به تنصیف درهم، در مسئله ودعی و یا مسئله اقرار و ... که در ابتدای مبحث علم اجمالی آورده شد.

لکن در شـبهات حکمیه، موردی را که فقها حکم به جواز چنین مخالفتی کرده باشـند نیافتیم بلکه در موارد بسـیاری تصریح به عدم جواز چنین مخالفتی نموده‌اند، مثل: اجماع مرکب و عدم القول بالفصل و موارد دیگر.

پس مخالفت قطعیّه عملیّه در موضوعات جایز است ولی در احکام جایز نمی‌باشد.

* پس مرد از عبارت (کان الوجه ما تقدّم ... الخ) چیست؟

ج؛ اشاره به مبنای نظریه سوم است که قبلا شـیخ بیان فرمود: بـدین معنا که شـیخ فرموده است شاید این نظریه بر همان مبنا می‌باشـد که ما قبلا بیان نمودیم و آن عبارت بود از اینکه:

در شبهات موضوعیه، اصول عملیه در موضوع جاری شده و مجرا و محل آنها را از تحت

ص: ۲۵۰

موضوع خطاب واقعی خارج می کنند، و لذا حکم واقعی در آنها، منجّز نمی‌شود و در نتیجه مخالفت آن جایز است؛

به خلاف شبهات حکمیه که اصل عملی در آنها مستقیما با خود حکم تنافی دارد و ...

* آیا جناب شیخ نظریه سوم را بر مبنای مذکور می‌پذیرد؟

ج: خیر، زیراکه شیخ این مبنا را در بحث مخالفت با علم اجمالی و خطاب تفصیلی ابطال نمود و فرمود:

اولا: موارد علم اجمالی و یا تفصیلی موضوعا از مجاری اصول عملیه خارج‌اند

ثانیا: به فرض شمول، از نظر حکمی خارج‌اند.

* آیا این گفته قائلین به نظریه سوم که مخالفت قطعیه با خطاب مجمل در موارد شبهات موضوعیه فراوان است سخن درستی است؟

ج: خیر، زیرا شیخ سابقا مواردی را که اینجا آورده بودند جواب دادند که یکی از آن جوابها این بود که، این فتاوی محدودند به اینکه مخالفت عملیه قطعیه‌ای پیش نیاید وگرنه جایز نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (الا انه حاکم علیه ... الخ) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، اصل جاری در شبهات موضوعی نسبت به ادله تکالیف حاکم‌اند.

به این معنا که:

شک در حکم ناشی از اینست که، فلان موضوع تحقق دارد یا نه، و لذا وقتی موضوع را به وسیله اصل از تعلّق حکم و تکلیف به آن خارج نمودیم، محلّی برای شک در وجود تکلیف باقی نمی‌ماند.

بنابراین: ادلّه تکلیف در مورد و مجرای اصل تحقق نمی‌یابند.

* حاصل مطلب در پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که: عقل میان شبهات موضوعیه و حکمیه در عدم جواز معصیت مولی فرق نمی گذارد.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (افهم) در پایان مطلب چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، بیان فوق در جایی است که شبهات موضوعیه، از قبیل شک بدوی و شک مقرون به علم اجمالی نباشند مثل: شک در خمر بودن یک مایع در خارج یا اجنبیه بودن زنی نسبت به مرد.

اما آنجا که علم اجمالی وجود دارد و شبهه هم محصوره است، اصل موضوعی جاری نمی‌باشد، چرا که اصول جاری در اطراف و محتملات با هم متعارض‌اند و این امر موجب

ص: ۲۵۱

تساقط آنها می‌شود.

* وجه چهارم یا چهارمین نظریه در مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که برخی میان اینکه دو خطاب مجمل از یک سنخ باشند چه وجوبا و یا تحریما و یا اینکه از دو سنخ باشند یعنی: یکی وجوبی و دیگری تحریمی تفاوت قائل شده‌اند.

و لذا گفته‌اند:

اگر هر دو خطاب مجمل، از یک سنخ باشند (یعنی: هر دو وجوبی و یا اینکه هر دو تحریمی باشند) چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مخالفت قطعیه با آنها جایز نمی‌باشد.

مثل: مثال اول و دوم در ابتدای همین بحث.

و اگر دو خطاب از دو سنخ باشند مخالفت قطعیه اشکالی ندارد.

فی المثل: آنجا که شبهه موضوعیه و خطا بین از دو سنخ‌اند، مثلا: اجمالا می‌دانیم که یا آمیزش با این زن حرام است و یا ذبح آن گوسفند واجب است.

پس خطاب مردّد است بین افعل و لا تفعل، متعلق خطاب هم مردد است که آیا ذبح است یا مباشرت و آمیزش.

* دلیل گروه چهارم بر نظریه فوق چیست؟

ج: اینست که:

آنجا که هر دو حکم از یک سنخ‌اند، دو خطاب به منزله یک خطاب است و لذا مخالفت با آن جایز نیست.

بیان مطلب اینکه:

می‌گویند: شارع مقدّس واجبات بسیاری دارد و برای هریک خطابی وارد نموده است، و هکذا در محرّمات.

حال: این خطابات فراوان به منزله اینست که: خداوند لیستی برای واجبات آماده کرده و ضمن ثبت تمام واجبات در بالای آن مرقوم داشته واجبات زیر را انجام دهید، و همچنین طوماری برای محرّمات آماده نموده و ضمن ثبت تمام محرّمات در آن در صدر آن فرموده است امور ذیل را انجام نده.

یعنی: خطابات اگرچه متعددند و لکن در حکم خطاب واحدند که از مجموع آنها یک خطاب تفصیلی انتزاع می‌شود.

و لذا در این‌گونه موارد فرقی نمی‌کند که مکلف، شیء معلوم معیّنی به علم تفصیلی را مرتکب شود و یا ترک کند؛ و یا اینکه احد الامرین را انجام و یا ترک کند.

ص: ۲۵۲

در هر حال:

با خطاب تفصیلی انتزاعی مخالفت کرده است و این جایز نیست.

اما در مواردی که هر دو حکم از یک سنخ نبوده و از دو نوع‌اند، یعنی: ما ندانیم که افعل گفته یا لا- تفعل، که در نتیجه؛ ما نمی‌دانیم که:

آیا مورد داخل در خطاب تفصیلی انتزاعی (افعل الواجبات) است و یا در داخل خطاب تفصیلی انتزاعی (لا تفعل المحرمات).

و لذا مخالفت با چنین خطابی جایز است.

* پاسخ شیخ به نظریه چهارم چیست؟

ج: اینست که:

اولا- خطابات انتزاعی ارزشی ندارند چه در متحد السنخ و چه در مختلف السنخ ثانیا: در مختلف السنخ نیز می‌توان یک خطاب تفصیلی انتزاعی، را ادعا کرد.

* به نظر شیخ کدام‌یک از اقوال چهارگانه حق و یا از دیگر اقوال قوی‌تر است؟

ج: می‌فرماید: از نظر ما وجه دوّم از تمام وجوه اربعه اقوی می‌باشد و پس از آن وجه اول و سپس وجه سوم و وجه چهارم اساسا بی‌وجه است.

* چرا شیخ وجه اول را پس از وجه دوم اولی از دو وجه دیگر می‌داند؟

ج: زیراکه عند العقل اگر معصیت مولی جایز باشد میان احکام و موضوعات فرقی نخواهد بود.

(پایان مباحث مربوط به اشتباه در مکلّف به)

ص: ۲۵۳

و امّا الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلّف بذلک الحکم، فقد عرفت انّه یقع تارهٔ فی الحکم الثابت لموضوع واقعیّ مردّد بین شخصین، کاحکام الجنابهٔ المتعلّقهٔ بالجنب المردّد بین واجدی المنیّ، و قد یقع فی الحکم الثابت لشخص من جههٔ تردّده بین موضوعین، کحکم الخنثی المردّد بین الذکر و الانثی.

اما الکلام فی الاول:

فمحصّله: انّ مجرّد تردّد التکلیف بین شخصین لا یوجب علی احدهما شیئا، اذ العبرهٔ فی الاطاعهٔ و المعصیهٔ بتعلّق الخطاب بالمکلّف الخاصّ، فالجنب المردّد بین شخصین غیر مکلّف بالغسل، و ان ورد من الشارع انّه یجب الغسل علی کلّ جنب، فانّ کلّا منهما شاک فی توجّه هذا الخطاب الیه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یکون جنبا بمجرّد هذا الخطاب الغیر الموجّه الیه. نعم لو اتفق لاحدهما او الثالث علم بتوجّه الخطاب الیه دخل فی اشتباه متعلّق التکلیف الذی تقدّم حکمه باقسامه.

و لا بأس بالاشارهٔ الی بعض فروع المسألهٔ، لیتّضح انطباقها علی ما تقدّم فی العلم الاجمالی بالتکلیف.

ترجمه:

(سخن در اشتباه حکم به اعتبار شخص مکلّف)

قبلاـ دانستید که کلام گاهی، در حکم ثابت برای موضوع واقعی مردّد میان دو شخص است مثل: احکام جنابت که تعلّق دارد به شخص جنبی که مردد است بین دو مکلفی که قطعا یکی مصداق آن است و گاهی سخن در حکم ثابتی است برای یک شخصی از آن جهت که مردّد است بین دو موضوع مثل: حکم خنثی که میان مذکر یا مؤنث مردد و مشتبه است.

(سخن در حکم موضوع مردّد میان دو شخص)

حاصل مطلب اینکه، صرف تردد تکلیف میان دو نفر و احتمال تعلّق آن تکلیف به یکی از آن دو نفر موجب ثبوت آن تکلیف بر هیچ‌یک از آن دو نفر نمی‌شود، زیرا ملاک در اطاعت و معصیت، به تعلّق گرفتن خطاب است به مکلّف مشخص و معیّن، پس شخص جنبی که مردد است میان زید و عمر و مکلف به غسل نیست، اگرچه از جانب شارع خطاب آمده که بر هر جنبی غسل واجب است اما هریک از این دو نفر، در توجه این خطاب به خودشان شاک هستند، پس عقاب یکی از این دو نفر به صرف این خطاب، قبیح است.

بله، چنانچه برای یکی از این دو نفر یا برای شخص سومی، علم به توجه خطاب به او حاصل گردید، مسئله داخل در اشتباه متعلّق تکلیف می‌شود که حکم آن با اقسامش گذشت

پس اشاره به برخی از فروع آن در اینجا اشکالی ندارد، تا انطباقش بر آنچه قبلا در علم اجمالی به تکلیف گفتیم روشن شود:

ص: ۲۵۴

فمنها: حمل احدهما الآخر و ادخاله فی المسجد للطواف او لغیره، بناء علی تحریم ادخال الجنب او ادخال النّجاسهٔ الغیر المتعدّیهٔ.

فان قلنا انّ الدخول و الادخال متحققان بحرکهٔ واحدهٔ، دخل فی المخالفهٔ المعلومهٔ تفصیلا و ان تردّد بین کونه من جههٔ الدخول او الادخال.

و ان جعلناهما متغایرین فی الخارج کما فی الذهن: فان جعلنا الدخول و الادخال راجعین الی عنوان محرّم واحد، و هو القدر المشترک بین ادخال النفس و ادخال الغیر، کان من المخالفهٔ المعلومهٔ للخطاب التفصیلیّ، نظیر ارتکاب المشتبهین بالنجس.

و ان جعلنا کلّا منهما عنوانا مستقلا دخل فی المخالفهٔ للخطاب المعلوم بالاجمال الذی عرفت فیه الوجوه المتقدّمهٔ، و کذا من جههٔ دخول المحمول و استیجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمهٔ الدخول و الادخال علیه او فرض عدمها حیث انّه علم اجمالا بصدور احد المحرّمین امّا دخول المسجد جنبا او استیجار جنب للدخول فی المسجد الّا یقال بانّ الاستیجار تابع لحکم الاجیر، فاذا لم یکن فی تکلیفه محکوما بالجنابهٔ و ابیح له الدخول فی المسجد صحّ استیجار الغیر له.

ترجمه:

(برخی از فروع مسئله اشتباه موضوع)

از جمله این فروع، به دوش کشیدن، یکی از دو فرد جنب مشتبه است فرد دیگر را و داخل نمودن اوست به مسجد الحرام،

جهت طواف یا غیر طواف، مبنی بر اینکه، وارد کردن جنب یا نجاست غیر مسری در مسجد حرام است.

حال اگر قائل شویم که دخول و ادخال (در مسجد) هر دو به یک حرکت اولین قدم در مسجد تحقّق می‌یابند، محل بحث از مصادیق مخالفت قطعیه با علم تفصیلی می‌شود، اگرچه این مخالفت (که موضوع حرمت است) مردّد باشد میان دخول و ادخال. و اگر هریک از دو (دخول و ادخال) را در خارج، عنوان مستقلّ و متغایر با دیگری قرار دهیم، همان‌طوری که مفهومشان در ذهن با هم متغایر است از دو حال خارج نیست:

۱- اگر دخول و ادخال را در یک عنوان حرام واحدی قرار دهیم که همان قدر مشترک میان ادخال نفس و ادخال غیر است فعل (طرف) حامل، از مصادق مخالفت معلوم با خطاب تفصیلی است، مثل: تناول نمودن محتوای هر دو ظرف مشتبه، (زیرا حامل هم دخول در مسجد را مرتکب شده و جنب را وارد در مسجد نموده است)

۲- و اگر هریک از دخول و ادخال را عنوان جداگانه‌ای قرار دهیم (بدون قدر مشترک) فعل حامل از مصادیق مخالفت با خطاب معلوم بالاجمال می‌شود که وجوه چهارگانه در مورد آن را

ص: ۲۵۵

شناختی و همچنین است از جهت دخول محمول به مسجد و اجیر نمودنش حامل را با قطع نظر از حرمت دخول و ادخال در حق او (حامل) یا به فرض عدم حرمت از آن جهت که محمول علم اجمالی به صدور یکی از دو حرام دارد (نسبت به خود) و آن اینست که، یا با حالت جنابت به مسجد داخل شده و یا جنبی را جهت حمل خودش اجیر نموده است.

و لذا طبق وجه دومی که گذشت، عملش حرام و مرتکب معصیت شده است.

مگر اینکه گفته شود: استیجار تابع حکم اجیر است و لذا اگر وی در تکلیف خود محکوم به جنابت نبوده و دخولش به مسجد مباح و جایز باشد، لاجرم فرد دیگری می‌تواند او را برای اینکه به مسجد درآید اجیر کند.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (اما الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلف ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان اشتباه حکم در این مبحث از جهت شخص مکلّف، زیرا، در اوایل بحث علم اجمالی فرمود:

گاهی اجمال و اشتباه در عمل (یعنی: مکلّف به) می‌باشد و گاهی اجمال در عامل و شخص مکلّف است.

* بحث اجمال و اشتباه مکلّف خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اطراف شبهه، دو انسان مکلف هستند مثل: واجدی المنی فی الثّوب المشترک.

۲- گاهی دو طرف شبهه یک فرد مکلّف است مثل: خنثی، که نمی‌داند مخاطب به خطاب مردان است یا مخاطب به خطاب زنان.

* مراد از عبارت (ان مجرّد تردّد التکلیف بین شخصین ...) کدام قسم از بحث است؟

ج: قسم اول از بحث و لب اللباب آن عبارتست از اینکه:

اگر تکلیف میان دو یا چند نفر مردد و مشتبه شود، بر هیچ‌کدام امتثال و اتیان واجب نمی‌باشد؛ زیراکه ملاک و میزان در باب اطاعت و عصیان اینست که، شخص خاص و معینی مخاطب به خطاب باشد و حال آنکه، در اینجا چنین نیست و آنچه که مسلم است، اینست که، جنب در ما نحن فیه مردّد است میان یکی از دو مکلّف، پس آنچه برای ما مسلّم است متعلّق خطاب نیست.

حاصل مطلب اینکه:

خطاب می‌گوید: غسل بر جنب واجب است؛

ص: ۲۵۶

و در ما نحن فیه هریک از دو طرف شک دارد که آیا جنب هست تا غسل بر او واجب باشد یا نه لذا، نسبت به وظیفه خودش اصالهٔ البراءهٔ جاری کرده و کاری به طرف دیگر ندارد چرا که او مورد ابتلاء این نیست و به این یکی ارتباطی ندارد،

و لذا

هرکجا در علم اجمالی پای یک مکلف در میان باشد آن علم اجمالی مؤثر است

و هرکجا پای دو نفر در میان باشد، علم اجمالی فاقد ارزش است.

* مراد از عبارت (نعم، لو اتفق لاحدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر یکی از دو مکلف علم تفصیلی پیدا نمود به اینکه، خطابی متوجه اوست، مثل: آنجایی که یکی از دو نفری که دارای جامه مشترک بوده و در آن منی مشاهده کرده‌اند، به دیگری اقتدا کند، که در اینجا مأموم قطع به بطلان نمازش پیدا نموده و خطاب (اعد الصلاهٔ) حتما به او متوجّه می‌شود.

یا شخص سومی که علم به توجه خطاب پیدا نموده مثل موردی که، این شخص سوم در یک نماز به هر دو مکلّف مشتبه اقتدا کند، بدین صورت که، اول به یکی از آن دو اقتدا کرده و چون در طول نماز، نماز امام به‌واسطه عذری از اعذار به هم خورده است، بقیّه نماز را به دیگری اقتدا کند که چنین مواردی داخل می‌شود در باب اشتباه متعلّق التکلیف و یا مکلّف به، که بحث پیرامون آن گذشت.

* مراد از عبارت (لا بأس بالإشارهٔ الی بعض الفروع ...) چیست؟

ج: اشاره است به طرح چند فرع فقهی و تطبیق آن با موازین علم اجمالی

* اولین فرع فقهی در مسئله فوق چیست؟

ج: اینست که وقتی دو مکلف که دارای جامه مشترک هستند و در آن منی دیده‌اند، چنانچه یکی از آن دو فرد دیگری را اجیر نماید تا او را به دوش کشیده وارد مسجد الحرام کند، چه برای امر طواف یا امور دیگر، دو بحث پیش می‌آید، یک بحث راجع به فرد حامل و یک بحث راجع به حمل محمول، که در حقیقت تعدد عنوان پیش می‌آید و لذا بحث ما در اینجا این است که، آیا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود یا نه؟

* مقدّمه بفرمایید آیا ادخال جنب واقعی در مسجد یا ادخال نجاست ظاهریه در مسجد حرام است؟

ج: بنای بحث در اینجا بر اینست که، بله حرام است

* با توجه به مقدّمه فوق آیا تعدد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود یا خیر؟

ج: خیر؛ زیراکه، ما یک عنوان دخول در مسجد داریم که مربوط به خود حامل می‌باشد؛ و

ص: ۲۵۷

یک عنوان ادخال به مسجد داریم که مربوط به حمل حامل است.

حال اگر بگوییم: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود، و عنوان دخول و ادخال، در خارج به یک عمل و یک حرکت موجود هستند که همان حمل و ورود در مسجد است، بدین معناست که این عمل، هم دخول است و هم ادخال؛ و لذا چنین موردی داخل می‌شود در باب مخالفت عملیّه قطعیّه با علم تفصیلی. چرا

زیراکه یقین داریم که این عمل حرام است.

* منشا این علم تفصیلی چیست؟

ج: منشا این علم تفصیلی عبارتست از: علم اجمالی به اینکه، یا دخول بر او حرام است چون خود او جنب است و یا ادخال رفیق بر او حرام است، چون‌که باز خود او جنب است و قبلا گفته شد که مخالفت با علم تفصیلی جایز نیست زیرا علم بنفسه طریق الی الواقع است.

* پس مراد از عبارت (کما فی الذهن ..) در متن مربوطه چیست؟

ج: اینست که: اگر تعدد عنوان موجب تعدّد معنون بشود، یعنی: همان‌طوری‌که عنوان دخول فی المسجد و ادخال الی المسجد در ذهن دو معنای متفاوت دارند، در خارج هم دو مابازاء متفاوت دارند، با یک دقت عقلی، این صورت نیز دو قسم می‌شود، از جمله:

۱- یا اینست که:

هریک از عنوان دخول و یا ادخال به یک عنوان بازمی‌گردد که همان قدر مشترک میان آن دو است و آن قدر مشترک عبارتست از اینکه: ادخال الجنب حرام، اعم از اینکه ادخال نفس باشد یا ادخال غیر، که در این صورت مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی پیش می‌آید؛ چرا که تفصیلا می‌داند که خطاب تفصیلی (لا تدخل الجنب فی المسجد است) درحالی‌که او جنب را داخل در مسجد کرده.

مثل: خوردن دو مایع مشتبه به نجس که با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت نموده است و مخالفت با خطاب تفصیل هم جایز نیست.

۲- یا اینست که:

هریک از دو عنوان دخول و ادخال مستقل بوده و قدر جامعی میان آنها وجود ندارد.

که در این صورت، مخالفت عملیه قطعیه با خطاب اجمالی پیش می‌آید، چرا، چون‌که اجمالا می‌داند که یا مخاطب است به خطاب (لا تدخل المسجد جنبا) و یا به خطاب (لا تدخل الجنب فی المسجد)

و احکام مخالفت با خطاب اجمالی دارای چهار صورت بود که اولی از همه قول دوم بود.

* مراد از عبارت (و کذا من جهۀ دخول المحمول و استیجاره الحامل ...) چیست؟

ص: ۲۵۸

ج: مربوط به حکم محمول است در ما نحن فیه، بدین معنا که:

شخص محمول هم که حامل را اجیر کرده، علم اجمالی دارد که یکی از دو حرام از او صادر شده است و با خطاب مجمل مخالفت نموده که یا حرمت دخول در مسجد است جنبا و یا حرمت استیجار الجنب للدخول فی المسجد است و هکذا اقوال چهارگانه‌ای که گذشت.

مگر اینکه گفته شود:

استیجار تابع حکم اجیر است، یعنی: اگر اجیر خودش را جنب می‌شمارد استیجار او بر دیگری حرام است و اگر اجیر خود را پاک می‌داند و ورود در مسجد را برای خود مباح می‌داند، استیجار او برای دیگری ممکن است.

خلاصه اینکه حکم ظاهری در حق هر مکلّفی، واقعا نافذ است در حق دیگری و لذا بر این مبنا، استیجار درست می‌باشد وگرنه باطل است.

ص: ۲۵۹

و منها: اقتداء الغیر بهما فی صلاة او صلاتین:

فان قلنا بانّ عدم جواز الاقتداء من احکام الجنابة الواقعیّة کان الاقتداء بهما فی صلاة واحدة موجبا للعلم التفصیلیّ ببطلان الصلاة، و الاقتداء بهما فی صلاتین من قبیل ارتکاب الاناءین، و الاقتداء باحدهما فی صلاة واحدة کارتکاب احد الاناءین.

و ان قلنا: انّه یکفی فی جواز الاقتداء عدم جنابة الشّخص فی حکم نفسه صحّ الاقتداء فی صلاة فضلا عن صلاتین، لانّهما طاهران بالنسبة الی حکم الاقتداء.

و الاقوی هو الاوّل، لانّ الحدث مانع واقعیّ لا علمیّ. نعم، لا اشکال فی استیجارهما لکنس المسجد فضلا عن استیجار احدهما، لانّ صحّة الاستیجار تابعة لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعیّة، و المفروض اباحته لهما.

و قس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک، ممیّزا بین الاحکام المتعلّقة بالجنب من حیث الحدث الواقعیّ و بین الاحکام المتعلّقة بالجنب من حیث انّه مانع ظاهریّ للشخص المتّصف به.

ترجمه:

(فرع دوم) و از جمله فروع مسئله در اینجا، اقتداء فرد سوّمی است در یک نماز یا دو نماز به این دو

اشاره

(واجدی المنی) پس اگر قائل شویم به اینکه عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت واقعی است (و لو به حسب ظاهر امام پاک باشد)، اقتداء به هر دو نفر در یک نماز، موجب علم تفصیلی به بطلان نماز است.

و اقتداء به آن دو نفر، در دو نماز (ظهر را به یکی، عصر را به دیگری) از قبیل تناول از دو ظرف است و اقتداء به یکی از آن دو در یک نماز حکمش مثل ارتکاب یکی از دو ظرف مشتبه است.

و اگر قائل شویم که عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت ظاهری است، یعنی: به جنبی که ظاهرا به جنابتش علم داریم اقتداء ممنوع است، لکن به شخصی که در حکم خود محکوم به طهارت است می‌توان اقتداء نمود. پس شخص سوّم می‌تواند به هر دو اقتداء کند چه رسد در دو نماز زیرا هر دوی این‌ها محکوم به طهارت‌اند.

(مختار شیخ)

و قول قوی‌تر همان قول اول (که گفت: عدم جواز اقتداء از احکام جنابت واقعی می‌باشد) است؛ زیرا حدث مانع واقعی است نه علمی (چون‌که علم و جهل در واقعیات و آثار وضعی آنها دخالتی ندارند)

ص: ۲۶۰

(استدراک)

بله، اشکالی در اجیر کردن آن دو نفر جهت جاروب کردن مسجد نمی‌باشد، چه رسد به اجیر کردن یکی از آن دو؛ زیرا صحت استیجار تابع اباحه دخول این دو است نه به خاطر طهارت و یا حدث واقعی؛ زیراکه فرض، مباح بودن ورود آن دو به مسجد است.

و قیاس کن به آنچه ما گفتیم، تمام مسائلی را که در ارتباط با (واجدی المنی) برای تو پیش می‌آید. یعنی احکامی که تعلّق به جنب دارد به اعتبار اینکه جنابت حدث واقعی است، از قبیل اقتداء در نماز می‌باشد.

و احکامی که تعلّق به جنب پیدا نموده به اعتبار اینکه جنابت حدث ظاهری است، به حسب ظاهر مانع است. مثل: اجیر نمودن جهت نظافت مسجد.

تشریح المسائل* مقدمه بفرمایید در باب شرایط عبادات چه بحثی مطرح است؟

ج: این بحث مطرح است که:

برخی از شرایط صحّت عبادت شرط واقعی می‌باشند، یعنی وجود واقعی فلان امر (مثل طهارت) شرطیّت دارد چه مکلف به این امر عالم باشد یا نباشد.

پس اگر مکلف در واقع این شرط (فی المثل: طهارت) را دارد عمل عبادیش درست است و برخی از شرایط صحت هم، شرط علمی هستند؛ یعنی اگر علم و توجّه داری به اباحه مکان، این شرط می‌شود ولی اگر ناسی و جاهل به اباحه مکان هستی، شرط نیست.

* آیا تقسیم‌بندی فوق در شرایط عبادات، در موانع نیز جاری است؟

ج: بله:

برخی از موانع، مانع واقعی هستند. (مثل: حدث در قبال طهارت) یعنی: وجود واقعی شیء مانع است. و برخی از موانع، مانع علمی هستند. مثل: غصبیّت مکان

* چگونه می‌توان شروط واقعی را از علمی تشخیص داد؟

ج: به‌واسطه خطاب مولی

* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از عبارت (اقتداء الغیر بهما ... الخ) چیست؟

ج: بیان فرع دوّم در مسئله مورد بحث است به این معنا که: اگر شخص سومی به دو انسان واجد المنی فی الثوب المشترک اقتدا نماید بدین نحو که در یک نماز به یکی از آن دو نفر اقتدا ولی وی در اثناء نماز محدث شود و کنار رود و دیگری به‌جای او نماز را ادامه دهد که نصف نماز را با اوّلی و نصف دیگر را به امامت دوّمی بجا آورد، یا اینکه نماز ظهر را به یکی از

ص: ۲۶۱

آن دو نفر و نماز عصر را به یکی دیگرشان اقتدا کند.

حال:

اگر جنابت را مانع واقعی بدانیم، یعنی: عدم جواز اقتداء را، از آثار جنابت واقعیه بدانیم در اینجا سه صورت متصوّر است که در غالب سؤالات مشخص خواهیم کرد.

* مراد از عبارت (کان الاقتداء بهما فی صلوه ... للعلم التفصیلی) مربوط به کدام صورت است؟

ج: مربوط به صورت اوّل است، بدین معنا که؛

در یک نماز به هر دو اقتدا کرده است، علم تفصیلی حاصل می‌کند که بطلان نماز، و منشا این علم تفصیلی، یک علم اجمالی است.

و لکن با وجود علم تفصیلی طریقی، تفاوتی در حرمت مخالفت نمی‌کند.

* عبارت (و الاقتداء بهما فی صلاتین ...) مربوط به کدام صورت و احتمالات سه‌گانه است؟

ج: مربوط به صورت و احتمال دوم است بدین معنا که:

در دو نماز به آن دو نفر اقتدا کرده، فی المثل: ظهر را به یکی و عصر را به دیگری اقتداء کرده است، در این صورت، مخالفت قطعیّه با خطاب تفصیلی نموده.

* خطاب تفصیلی در این صورت چیست؟

ج: اینست که: می‌گوید: اقتداء به جنب حرام و مبطل نماز می‌باشد.

* عبارت (و الاقتداء باحدهما فی صلاهٔ واحدهٔ ..) مربوط به کدام احتمال است؟

ج: مربوط به سوّمین صورت متصوّر است. بدین معنا که:

تنها یک نماز را با یکی از آن دو نفر خوانده است، که این صورت از قبیل ارتکاب احد المشتبهین بالنجس می‌باشد، که شک می‌کند در صحت نماز. در اینجا اصالهٔ الاشتغال می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

حال:

اگر جنابت را مانع علمی بشماریم اقتداء جایز نیست و چنانچه ندانیم اقتداء جایز است.

* پس مراد از عبارت (و ان قلنا یکفی فی جواز الاقتداء .... لانهما طاهران ....) چیست؟

ج: اینست که:

اگر حکم ظاهری در حق هرکسی را، واقعا در حقّ دیگری نافذ بدانیم، در اینجا، دیگر مانعی از اقتدا وجود ندارد، چرا که هریک از دو نفر به حساب خود می‌رسند، یعنی: اصالهٔ عدم الجنابهٔ جاری می‌کنند و در ظاهر حکم به طهارت خود می‌نمایند و آنگاه ما موظف هستیم، این حکم ظاهری را در حق هریک به منزله حکم واقعی بدانیم، در حق خودمان.

در نتیجه؛ اقتداء به هر دو در یک نماز جایز است تا چه رسد در دو نماز

ص: ۲۶۲

* نظر شیخ راجع به صورتهای فوق چیست؟

ج: اینست که، جنابت بعنوان یک حدث اکبر، مانع واقعی از اقتداء کردن است و لذا اقتدا در یک نماز یا دو نماز جایز نمی‌باشد. و سرّ اینکه، جنابت مانع واقعی است اینست که: دلیل می‌گوید: اقتدا به جنب موجب بطلان نماز است و در مثال مذکور واقعا جنب وجود دارد.

* پس مراد از عبارت (نعم، لا اشکال فی استیجار تابع ...) چیست؟

ج: بیان فرع سوم است بدین معنا که:

آیا شخص سوم می‌تواند هریک از این دو نفر را اجیر کند برای نظافت مسجد یا خیر؟

* مسئله فوق مبتنی بر چه امری است؟

ج: مبتنی بر اینست که:

آیا حکم ظاهری در حق هرکسی، واقعا در حقّ دیگری نافذ است یا نه؟

اگر بگوییم: نافذ است، پس استیجار هر دو نفر جایز است چرا که هریک از آن دو به حساب خود رسیدند، دیدند که شاک (در جنابت) هستند و لذا اصالهٔ الطهاره جاری نمودند و علی الظاهر ورود به مسجد را برای خود مباح نمودند، در اینجا، شخص سوم باید این حکم ظاهری را به منزله حکم واقعی به حساب آورد.

و اگر گفتیم که نافذ نیست، در اینجا اجیر کردن هر دو جایز نمی‌باشد، چون منجرّ به مخالفت قطعیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی و یا اجمالی می‌شود و این جایز نیست.

* قول حق در مطالبی که گذشت چیست؟

ج: حق آنست که: در عبادات مثل: اقتدا در جماعت، طهارت از حدث اصغر و اکبر، شرط واقعی و خود حدث مانع واقعی می‌باشد. لکن در معاملات، یعنی: توصلیّات مثل نظافت مسجد، حدث مانع علمی است نه واقعی. از طرفی هم، حکم ظاهری در حق هرکسی، نافذ است واقعا در حق دیگری.

* مراد از عبارت (و قس علی ما ذکرنا .... جمیع ما یرد علیک ....) چیست؟

ج: اینست که: شما می‌توانید با این ضابطه، تمام احکام مربوط به جنب را حل کنید که در چه جاهایی جنابت واقعی منظور است و در کجاها جنابت علمی مؤثر می‌باشد.

ص: ۲۶۳

و اما الکلام فی الخنثی فیقع تارهٔ فی معاملتها مع غیرها- من معلوم الذکوریّهٔ و الانوثیّهٔ او مجهولهما- و حکمها بالنسبهٔ الی التکالیف المختصّهٔ بکلّ من الفریقین، و تارهٔ فی معاملهٔ الغیر معها.

و حکم الکلّ یرجع الی ما ذکرنا فی الاشتباه المتعلّق بالمکلّف به.

امّا معاملتها مع الغیر فمقتضی القاعدهٔ احترازها عن غیرها مطلقا، للعلم الاجمالیّ بحرمهٔ نظرها الی احدی الطائفتین، فتجتنب عنهما مقدّمهٔ.

و قد یتوهّم انّ ذلک من باب الخطاب الاجمالیّ، لانّ الذکور مخاطبون بالغضّ عن الاناث و بالعکس، و الخنثی شاکّ فی دخوله فی احد الخطابین.

و التحقیق هو الاوّل، لانّه علم تفصیلا بتکلیفه بالغضّ عن احدی الطائفتین، و مع العلم التفصیلیّ لا عبرهٔ باجمال الخطاب- کما تقدّم فی الدخول و الادخال فی المسجد لواجدی المنیّ- مع انّه یمکن ارجاع الخطابین الی خطاب واحد، و هو تحریم نظر کلّ انسان الی کلّ بالغ لا یماثله فی الذکوریّهٔ و الانوثیّهٔ عدا من یحرم نکاحه.

ترجمه:

(کلام در خنثی و احکام آن)

اشاره

گاهی در معامله خنثی با غیر خود است که یا مذکر و مؤنث بودنشان معلوم است، و یا نه مثل خود او مجهول است، و اینکه حکم او نسبت به تکالیف اختصاصی هریک از زن و مرد چیست؟ و گاهی در معامله غیر با او و حکم شرعی مربوط به آنهاست.

و حکم تمام صور و احتمالات به همین چیزی برمی‌گردد که در اشتباه حکم متعلّق به مکلّف به گفتیم.

و اما (معامله خنثی با دیگران)؛ پس مقتضای قاعده، اجتناب خنثی از غیر خود است اعم از مردان، زنان و خنثاهای دیگر، به خاطر علم اجمالیش به حرام بودن نگاهش به یکی از دو طایفه زنان. پس خنثی از باب مقدّمه علمیه از هر دو گروه اجتناب می‌کند.

و گاهی توهّم می‌شود که حکم خنثی از باب خطاب اجمالی است، زیرا مردان مخاطب به پوشیدن چشم از زنان و بالعکس هستند، و خنثی شک دارد که در حکم کدام‌یک از این دو طایفه است. پس خطاب در حق او اجمالی است و اما قول اول (مشهور) مطابق تحقیق است، زیرا به تکلیفش از چشم پوشیدن و نظر نکردن به زنان یا مردان علم تفصیلی دارد، و با وجود این علم تفصیلی مجمل بودن خطاب فاقد اثر است؛

چنانچه شرح آن در دخول و ادخال به مسجد نسبت به (واجدی المنی) گذشت.

با وجود این، ارجاع دو خطاب (به زنان و مردان) را به یک خطاب، و انتزاع خطابی معلوم،

ص: ۲۶۴

ممکن است. و آن خطاب مشخّص عبارتست از حرام بودن نگاه هر انسان بالغی به هر بالغی که در ذکوریت و انوثیت مثل او نیست، مگر به کسی که محرم او باشد.

تشریح المسائل* مقدمه بفرمایید خنثی یعنی چه؟

ج: یعنی کسی که، هم آلت مردانگی دارد هم آلت زنانگی و یا اینکه فاقد هر دو نوع آلت است.

* آیا فرد خنثی داخل در یکی از دو گروه زنان و مردان است یا طبیعت سومی است در کنار آن دو گروه؟

ج: برخی گفته‌اند: خنثی طبیعت سوّمی است

برخی قائل‌اند که خنثی بازگشت می‌کند به یکی از دو گروه مردان و زنان، و طبیعت سومی در کار نیست. و در این رای استناد کرده‌اند به آیه شریفه: يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ.

* بحث پیرامون خنثی در اینجا بر کدام مبنی است؟

ج: بر این مبنا که، خنثی طبیعت ثالثه نیست، بلکه یا مرد است و وظایف مردها به عهده اوست و یا زن است و حکم زنها بر او جاری است.

* خنثی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- خنثای غیر مشکل ۲- خنثی مشکل

* مراد از خنثای غیر مشکل چیست؟

ج: اینست که، شخص دارای علایم و مشخصاتی می‌باشد که مرد بودن یا زن بودن او را می‌رساند. فی المثل: اگر حائض شده و یا از مجرای زنانگی بول کند دلالت بر زن بودن او دارد و اگر از مجرای آلت رجولیت ادرار کند دلالت بر مرد بودن او دارد.

* مراد از خنثای مشکل چیست؟

ج: اینست که، فرد هم آلت رجولیّت داشته باشد و هم آلت انوثیت و علایم خاص و شرایط قابل تشخیصی ندارد، نه حیض می‌شود تا بفهمیم که زن است نه از مجرای رجولیت ادرار می‌کند تا مرد بودن او محرز شود بلکه از هر دو آلت بالسویه بول می‌کند.

و یا اینکه فرد، نه آلت رجولیّت دارد و نه آلت انوثیت بلکه تنها دارای سوراخی است که خبث را از آن خارج می‌کند.

* حکم کدام‌یک از این دو نوع خنثی مشکل است؟

ص: ۲۶۵

ج: خنثای مشکل، زیرا در خنثای غیر مشکل با تشخیص زن یا مرد بودنش به وظایف همان گروه عمل می کند. پس انما الکلام در خنثای مشکل است.

* نسبت به خنثای مشکل چه مباحثی مطرح است؟

ج: سه بحث مطرح است:

یک بحث راجع به وظایف مشترک میان مردها و زنها می‌باشد، مثل: نماز، روزه و ...

و یک بحث مربوط به وظایف و تکالیف اختصاصی هریک از زنان و یا مردان یک بحث هم راجع به تکالیف مشترکه است برای خنثی و سخن در اینجا پیرامون تکالیف مختصّه خنثی می‌باشد.

* با توجه به مقدّمه فوق چه مباحثی در رابطه با خنثی مطرح است؟

ج: بحث پیرامون خنثی در دو مقام صورت می‌پذیرد

یکی، رفتار خنثی با زنان، مردان و خنثاهای دیگر و یکی رفتار دیگران با خنثی.

* پس مراد شیخ از عبارت (و حکم الکل یرجع الی ...) چیست؟

ج: اینست که؛ هریک از دو مقام که باشد، بحث ما در اجمال المکلّف در باب خنثی، به باب اشتباه مکلّف به و عمل بازمی گردد. چرا

چون که، خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطابات مختصّه به مردها و یا به خطابات مختصّه به زنها، پس علم اجمالی دارد و شک در مکلّف به.

* وظیفه خنثی از حیث نگاه کردن به غیر خودش یعنی زنان و مردان چیست؟

۱- برخی قائل‌اند که علم اجمالی خنثی کالجهل رأسا است و بی‌اثر؛ لذا خنثی آزاد است و می‌تواند هم به مردان نظر کند هم به زنان،

نکته: از آنجا که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز نیست، رأی فوق باطل است

۲- برخی قائل‌اند که، او از روی اختیار می‌تواند از یک گروه اجتناب و از گروه دیگر اجتناب نکند چرا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام، لکن موافقت قطعیه واجب نیست، پس حق ندارد به هر دو گروه زنان و مردان نگاه کند ولی لازم هم نیست از هر دو گروه اجتناب کند.

۳- برخی قائل‌اند که خنثی باید از هر دو گروه (زنان و مردان) اجتناب کند.

نه تنها مخالفت قطعیه حرام است بلکه موافقت قطعیه هم واجب است.

* به نظر شیخ کدام قول درست است؟

ج: به نظر شیخ، براساس قانون علم اجمالی همین قول و نظر سوم درست است، چرا؟

چون که قانون علم اجمالی اینست که: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و این هم به وسیله احتیاط حاصل می‌شود.

ص: ۲۶۶

پس باید که خنثی، از باب مقدمه علمیّه از هر دو طرف شبهه اجتناب نماید تا یقین حاصل کند که وظیفه خود را انجام داده است.

* چرا برخی در نگاه خنثی قائل‌اند به اینکه، احتیاط لازم نیست و او می‌تواند به اختیار خود از یک طرف شبهه اجتناب کند؟

ج: چون گمان کرده‌اند که این مسئله نیز از باب علم اجمالی و خطاب اجمالی است و طبق یك نظر در آنجا نه تنها احتیاط لازم نیست بلکه مخالفت هم جایز است.

می گویند:

مردها مخاطب‌اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم، زنها نیز مخاطب‌اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهنّ و ... از طرفی خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطاب زنها و یا مردها، لکن تفصیلا خطاب را نمی‌داند پس هم علم اجمالی است و هم خطاب، و در چنین موردی احتیاط لازم نیست و اختیارا از یک طرف اجتناب می کند.

* پاسخ شیخ به رأی فوق چیست؟

ج: اینست که:

اوّلا: به فرض که هم علم اجمالی باشد هم خطاب، باز هم موظّف به احتیاط است، چرا که مخالفت مولی جایز نیست.

ثانیا: در اینجا، علم تفصیلی وجود دارد چرا که قطع دارد که یا بر او واجب است غضّ از رجال و یا غضّ از نساء.

پس، اصل غضّ، واجب تفصیلی است. آنچه خنثی نمی‌داند خصوصیات است. منشا علم تفصیلی او نیز، علم اجمالی به اینست که: مخاطب به یکی از دو خطاب است و ما کرارا متذکر شدیم که مخالفت با علم تفصیلی حرام است؛ حال از هر طریقی که این علم حاصل شود

ثالثا: خطاب مجمل نبوده علاوه بر اینکه می‌توان هر دو خطاب را به یك خطاب برگرداند و آن خطاب واحد عبارتست از:

(یحرم نظر کل انسان بالغ الی کل انسان بالغ لا یماثله فی الذّکوریهٔ و الأنوثیهٔ عدا من یحرم نکاحه)

که ما این خطاب تفصیلی را از آن دو خطاب انتزاع نمودیم و بدون تردید امتثال خطاب تفصیلی لازم است که آنهم با احتیاط کردن ممکن است پس احتیاط واجب است.

ص: ۲۶۷

و لکن یمکن ان یقال: انّ الکفّ عن النظر الی ما عدی المحارم مشقّة عظیمة فلا یجب الاحتیاط فیه، بل العسر فیه اولی من الشبهة الغیر المحصورة؛ او یقال: انّ رجوع الخطابین الی خطاب واحد فی حرمة المخالفة القطعیّة، لا فی وجوب الموافقة القطعیة، فافهم.

و هکذا حکم لباس الخنثی، حیث انّه یعلم اجمالاـ بحرمة واحد من مختصّات الرجال کالمنطقة و العمامة او مختصّات النساء علیه، فیجتنب عنهما.

و امّا حکم ستارته فی الصلاة، فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه.

ترجمه:

استدراک شیخ

استدراک شیخ(۱)

ولی ممکن است گفته شود:(۲)

خودداری از نظر نمودن به غیر محارم مشقت و رنج بزرگی است، در نتیجه احتیاط در این امر (به مقتضای رفع حرج) واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا شدیدتر است از عسر و حرج در شبهه غیر محصوره؛

یا گفته شود:

رجوع دادن دو خطاب به خطاب واحد (اثرش) در حرمت مخالفت قطعیه است، (یعنی: تنها این مخالفت را حرام می‌داند) و نه در وجوب موافقت قطعیه، پس بفهم. (یعنی: به اشکالی که در ارجاع خطابین به خطاب واحد تذکر دادیم توجه کن.)

و این‌چنین است حکم لباس خنثی؛ ازآن‌جهت که او علم اجمالی دارد، که یا مختصات مردان از قبیل؛ کمربند و عمامه بر او حرام است یا لباسهای اختصاصی زنان از جمله، چادر، خلخال و غیر این دو، بدین خاطر باید از هر دو اجتناب کند.

اما حکم ستر خنثی در نماز

حکم ستر برای خنثی در نماز اینست که از حریر (یعنی ابریشم) اجتناب کند و تمام بدنش را بپوشاند، چرا که مقتضای وجوب موافقت قطعیّه چنین است.

۱- یظهر من الاصفهانی فی الفصول: ص ۳۶۳ س ۱۱.

۲- وسائل الشیعة: ج ۵ ص ۳۶۴ الباب ۱۱ من ابواب قضاء الصلوات

ص: ۲۶۸

و اما حکم الجهر و الاخفات: فان قلنا: بکون الاخفات فی العشاءین و الصبح رخصهٔ للمرأهٔ جهر الخنثی بهما. و ان قلنا انّه عزیمهٔ لها فالتخییر، ان قام الاجماع علی عدم وجوب تکرار الصلاهٔ فی حقّها.

و قد یقال بالتخییر مطلقا، من جههٔ ما ورد: من انّ الجاهل فی الجهر و الاخفات معذور.

و فیه- مضافا الی انّ النصّ انّما دلّ علی معذوریهٔ الجاهل بالنسبهٔ الی لزوم الاعادهٔ لو خالف الواقع، و این هذا من تخییر الجاهل من اوّل الامر بینهما، بل الجاهل لو جهر او اخفت مترددا بطلت صلاته، اذ یجب علیه الرجوع الی العلم او العالم-: انّ الظاهر من الجهل فی الاخبار غیر هذا الجهل.

و امّا تخییر قاضی الفریضهٔ المنسیّهٔ عن الخمس فی ثلاثیهٔ و رباعیّهٔ و ثنائیهٔ، فانّما هو بعد ورود النصّ فی الاکتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبهٔ الیه، فلا دلالهٔ فیه علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقا.

ترجمه:

(حکم جهر و اخفات در نماز خنثی)

اما حکم بلند خواندن و آهسته خواندن:

اگر قائل به آهسته خواندن نماز زنان در صبح و مغرب و عشا شویم آنهم از باب رخصت و جواز، خنثی این دو نماز را بلند می‌خواند. (چون امر دایر است میان جواز اخفات و وجوب جهر، که در چنین مواردی، احتیاط مقتضی جهر می‌باشد)

و اگر قائل شویم که آن (آهسته خواندن) واجب است برای او (زن)، زیرا در این فرض دوران امر میان وجوب جهر با وجوب اخفات است و از مصادیق دوران امر بین محذورین است)

حکمش تخییر است، البته، اگر اجماع بر عدم وجوب تکرار نماز در حق وی اقامه شده باشد. و گاهی گفته می‌شود: حکم خنثی (در نمازهای مذکور) تخییر است، چه اخفات برای زن جایز باشد چه حرام؛ زیرا خبری به این مضمون وارد شده که، جاهل در جهر و اخفات معذور است.

علاوه بر آن که، روایت مذکور دلالت بر معذور بودن جاهل نسبت به لزوم اعاده، در فرض مخالفت با واقع دارد و این حکم چه ربط دارد به اینکه بتوان از آن، تخییر جاهل را میان جهر و اخفات از ابتدای امر و قبل از شروع در نماز استفاده نمود، بلکه جاهل اگر به‌جای اخفات جهر و به‌جای جهر اخفات کند درحالی‌که در حکم آن مردّد است، نمازش باطل است، زیرا بر او (جاهل) لازم است که در این مسئله به علم و عالم رجوع نماید.

و ظاهرا جهل (در روایت مذکور) غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد (یعنی جهل به

ص: ۲۶۹

حکم است نه جهل به موضوع مثل جهل خنثی) در اینجا چون روایت فرموده بر چنین کسی سه نماز بیشتر واجب نیست و وجوب سه نماز مستلزم اینست که به نماز چهار رکعتی وصف جهر و اخفات ملغی باشد، لکن این مسئله دلالت ندارد بر اینکه جاهل به موضوع در تمام موارد، حتی اگر جهلش مثل، جهل خنثی هم بود، مخیر میان جهر و اخفات باشد.(۱)

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و لکن یمکن ان یقال .... الخ) در اینجا چیست؟

ج: بیان اشکال شیخ است به هر دو جواب خودش در ثانیا و ثالثا

* اشکال پاسخ دوم شیخ به نظر خودش چیست؟

ج: اینست که

احتیاط به فرض وجوبش تا زمانی لازم است که مستلزم عسر و حرج نباشد و الّا حسن نخواهد بود درحالی‌که در ما نحن فیه احتیاط بر خنثی مستلزم عسر و حرج است؛

اگر بخواهد از تمام مردان و زنان بجز محارمش چشم بپوشد.

پس احتیاط واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا به مراتب شدیدتر است از عسر و حرج در باب شبهات غیر محصور، مثل: اجتناب از تمام اساس البیت. و درعین‌حال در آنجا (شبهه محصوره) نیز احتیاط واجب نمی‌باشد.

پس در خنثی که عسر و حرج شدیدتر است به طریق اولی احتیاط واجب نمی‌باشد.

* به نظر شیخ چه اشکالی به پاسخ سوم ایشان وارد است؟

ج: به فرض که خطاب تفصیلی وجود داشته باشد باز این خطاب انتزاعی و ضعیف است و حد اکثر قدرتی که دارد دلالت بر حرمت مخالفت قطعیه است، لکن بر وجوب موافقت قطعیه دلالتی ندارد

* پس مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت مربوط چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، حرمت مخالفت قطعیه از خود خطاب مجمل نیز فهمیده می‌شود و نیازی به خطاب تفصیلی ندارد، از طرفی خطاب تفصیلی برای اثبات وجوب موافقت قطعیه و احتیاط می‌باشد.

* لباس خنثی چه حکمی دارد؟

ج: مقدمهٔ می‌فرماید: مردها از نظر لباس مختصاتی دارند که بر زن‌ها حرام است مثل:

۱- القائل بعض العامّهٔ کما فی جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۴۲

ص: ۲۷۰

کمربند و عمامه زنها نیز از حیث لباس ویژگی‌هایی دارند که بر مردها حرام است مثل: ابریشم و طلا.

حال با وجود اینکه خنثی علم اجمالی دارد که یا مختصات مردان بر او حرام است و یا مختصات زنان، باز هم قانون علم اجمالی، احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو را از باب مقدمه علمی اقتضا دارد.

* حکم مکلّف نسبت به جهر و اخفات در نماز چیست؟

ج: اینست که:

بر هر مکلّفی در نماز ظهر و عصر، اخفات واجب است چه مرد باشد چه زن و یا خنثی، لکن در نمازهای صبح، مغرب و عشاء در خصوص مردان مکلّف جهر، و بر زنان درصورتی که نامحرم صدای او را می‌شنود اخفات واجب است.

ولی در مورد زنان درصورتی که نامحرم صدای آنها را نشنود اختلاف است که آیا اخفات واجب است یا جهر یا مخیّر است بین جهر و اخفات؟

* بالاخره وظیفه خنثی در این مسئله چیست؟

ج: اگر اخفات برای زن رخصت باشد یعنی: بتواند آهسته بخواند خنثی نیز باید جهرا بخواند، چون‌که علم اجمالی دارد که یا مرد است پس جهر بر او متعیّن می‌باشد و یا زن است، پس مخیر است میان جهر و اخفات.

و لذا چنین موردی از باب دوران امر میان تعیین و تخییر است،

در نتیجه:

عقل می‌گوید: جانب تعیین را بگیر، چرا که مستلزم امتثال یقینی است.

حال:

اگر در واقع تعیین بوده پس امتثال شده است و چنانچه در واقع تخییر بوده باز هم یک طرف قضیه جهر است و لذا قدر متیقّن را اخذ می‌کنیم.

و اگر اخفات بر زن عزیمت و واجب است، در اینجا مقتضای قانون علم اجمالی در کار است و مقتضای قانون علم اجمالی که عبارتست از: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی، اینست که باید؛ خنثی احتیاط کند و نماز را تکرار نماید.

یعنی: از باب مقدمه علمیه، یک‌بار جهرا بخواند و یک‌بار اخفاتا، مگر اینکه اجماع اقامه شود بر اینکه تکرار لازم نبوده و احتیاط در این مورد واجب نمی‌باشد

* در فرض مزبور (اقامه اجماع بر عدم لزوم تکرار) حکم خنثی چیست؟

ج: احتمال دارد جهر واجب باشد و احتمال دارد اخفات واجب باشد و هر دو احتمال هم

ص: ۲۷۱

مساوی‌اند، ترجیح بلامرجح هم که محال است پس خنثی مخیر است میان جهر و اخفات.

* مراد از عبارت (و قد یقال بالتخییر مطلقا ... الخ) چیست؟

ج: اشاره به قول برخی علماء است به تخییر خنثی بین الجهر و الاخفات مطلقا یعنی: چه اخفات نسبت به زنها رخصت باشد و چه عزیمت، خنثی مخیر است.

* دلیل حضرات بر مدّعای فوق چیست؟

ج: روایاتی است مبنی بر اینکه در باب جهر و اخفات، انسان جاهل معذور است؛ پس اگر مخالفت پیش آمد مؤاخذه نمی‌شود.

حال:

خنثی هم که جاهل است پس داخل در آن کبرای کلّی یعنی: الجاهل معذور است.

پس:

اگر خنثی مثلا: نماز صبح را آهسته خواند و در واقع مرد بود یا بلند خواند و در واقع زن بود و جهر برای زن حرام بود، چون وی به مرد بودن یا زن بودن خود جاهل است، پس مشمول این ادلّه شده و لذا معذور می‌باشد، پس می‌توان گفت: وی میان جهر و اخفات مخیّر است.

* مقدمهٔ بفرمایید؛ جاهل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- جاهل به جهر مرکب یا آدم غافل ۲- جاهل بسیط یا شاک

* جاهل به جهل مرکب چه کسی است؟

ج: کسی است به کلّی غافل است که در اسلام مسئله‌ای به نام جهر و اخفات در نماز وجود دارد، و لذا مدت زمانی را نماز می‌خواند و بعد متوجه این مسئله می‌شود.

* مراد از جاهل بسیط یا شاک چه کسی است؟

ج: کسی است که از ابتدای امر به مسئله توجه دارد منتهی مردّد است که آیا وظیفه‌اش چیست؟

* حال روایت مذکور که می‌گوید: الجاهل معذور، مربوط به کدام قسم از جاهل است؟

ج: مربوط به جاهل مرکّب یعنی شخص غافل است.

انسان غافل اگر در خلاف واقع بیفتد معذور می‌باشد ولی انسان شاک معذور نمی‌باشد، زیرا که وظیفه دارد بدنبال تحصیل علم و یا ظنّ معتبر به حکم برود البته، اگر مجتهد است از طریق اجتهاد و اگر مقلد است با رجوع به فتوای مجتهد از خود رفع جهل نماید.

و در ما نحن فیه خنثی شاک است و لذا اگر جاهل به جهل مرکب به حکم این روایات معذور باشد، دلیلی بر معذور بودن خنثی شاک نمی‌شود پس روایت مذکور کلام ما را ردّ نمی‌کند.

ص: ۲۷۲

* مراد از عبارت (و اما تخییر القاضی ...) چیست؟

ج: بیان دومین اشکال در مسئله جهل است مبنی بر اینکه، ظاهرا جهل در روایت مذکور غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد، یعنی مراد از جهل در روایت، جهل به حکم است نه جهل به موضوع. مانند جهل خنثی.

یعنی:

اگر کسی بگوید که: ما موردی را سراغ داریم که شبهه در موضوع است و معذلک حکم به تخییر میان جهر و اخفات شده است و آن عبارتست از کسی که یک نماز از پنج نمازش فوت گردیده ولی معیّنا آن را نمی‌داند، درعین‌حال فقهاء به حکم روایات وظیفه او را به شرح ذیل مشخص کرده‌اند:

یک دو رکعتی به عنوان قضای صبح که باید آن را بلند بخواند، یک نماز سه رکعتی بعنوان قضای مغرب که باید بلند بخواند و یک چهار رکعتی که مردّد است میان ظهر، عصر و عشاء که در جهر و اخفات آن مخیّر است با اینکه شبهه در موضوع است.

چون معلوم نیست آیا این چهار رکعت در واقع ظهر و عصر است تا اخفات واجب باشد یا عشاء است تا جهر لازم باشد، پس در شبهات موضوعیه و جاهل به موضوع هم مخیر است.

* پاسخ شیخ به مطلب فوق چیست؟

ج: می‌فرماید:

در خصوص نماز قضا روایاتی داریم که اگر جاهل اجمالا می‌داند یکی از نمازهای یومیّه او قضا شده ولی تفصیلا نمی‌داند که آیا می‌تواند به سه نماز اکتفا کند یا نه، لازمه این حکم اینست که نسبت به این شخص نه جهر واجب است و نه اخفات.

که مخیّر است، چرا که در یک نماز چهار رکعتی که امکان ندارد هم جهر باشد و هم اخفات؛ و لکن این دلیل نمی‌شود که در همه جاهل به موضوع مخیر باشد و احتیاط لازم نباشد.

ص: ۲۷۳

و امّا معاملهٔ الغیر معها، فقد یقال(۱) بجواز نظر کلّ من الرجل و المرأهٔ الیها، لکونها شبههٔ فی الموضوع، و الاصل الاباحهٔ و فیه: انّ عموم وجوب الغضّ علی المؤمنات، الا عن نسائهنّ او الرجال المـذکورین فی الآیهٔ،(۲) یدلّ علی وجوب الغضّ عن الخنثی. و لذا حکم فی جامع المقاصد بتحریم نظر الطائفتین الیها، کتحریم نظرها الیهما،(۳) بل ادّعی سبطه الاتفاق علی ذلک،(۴) فتامّل جدّا. ثمّ انّ جمیع مـا ذکرنـا انّمـا هو فی غیر النکـاح. و امّـا التناکـح، فیحرم بینه و بین غیره قطعـا، فلاـ یجوز له تزویـج امرأهٔ، لاصالـهٔ عـدم ذکوریّته- بمعنی عـدم ترتّب اثر الذکوریّـهٔ من جهـهٔ النکـاح و وجوب حفظ الفرج الّا عن الزوجـهٔ و ملک الیمین- و لا التزوّج برجل، لاصالهٔ عدم کونه امرأهٔ؛ کما صرّح به الشهید(۵) لکن ذکر الشیخ مسألهٔ فرض الوارث الخنثی المشکل زوجا او زوجهٔ،(۶) فافهم. هذا تمام الکلام فی اعتبار العلم.

ترجمه:

(حکم معامله غیر با خنثی)

و اما در حکم معامله دیگران با خنثی، گاهی قائل به جواز نگاه هریک از مرد و زن به او (خنثی) شده‌اند زیرا مورد از مصادیق شبهه موضوعی بوده و اصل در آن اباحه و جواز است.

در این (کلام) اشکالی وجود دارد، زیرا آیه شریفه که چشم‌پوشی را بر مؤمنات واجب نموده و تنها نظر به زنان مؤمنه یا مردانی که در آیه مذکور است استثنا نموده دلالت بر وجوب غضّ نظر خنثی دارد.

و لـذا مرحوم کرکی در کتـاب جـامع المقاصـد حکم به حرام بودن نگـاه زن و مرد به خنثی نموده همچنـان که حکم به تحریم نگاه خنثی به آن دو نموده است، بلکه سـبط ایشـان، مرحوم میر داماد ادعای اجماع بر این حکم نموده است پس جـدا تأمل کن، اما تمام احکامی که گفتیم در رابطه با احکام غیر نکاح بود و امّا حکم نکاح:

(سخن در حکم تناکح خنثی)

تناکـح بین او (خنثی) و غیرش قطعـا حرام است، پس برای او جـایز نیست که با زنی ازدواج کنـد زیرا اصل مقتضـی عـدم ذکوریت اوست، یعنی احراز نشدن ذکوریت از جهت اختیار همسر و وجوب حفظ فرج از دیگران مگر از همسر و کنیز

۱- القائل بعض العامه کما فی جامع المقصد ج ۱۲ ص ۴۲

۲- النور: ۳۱- ۳۰

۳- جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۴۲

۴- هو المحقّق الداماد علی ما ضبطه فی ایضاح الفرائد: ج ۱ ص ۹۸

۵- الدروس الشرعیّهٔ: ج ۲ ص ۳۸۰

۶- المبسوط: ج ۴ ص ۱۱۷

ص: ۲۷۴

و نیز نمی‌تواند به مردی شوهر کند زیرا اصل مقتضی آنست که زن نباشد چنان‌که شهید اول به آن تصریح نموده لکن شیخ طوسی مسئله وارث بودن خنثای مشکل را چه همسر باشد و چه شوهر طرح و اندازه‌گیری نموده، پس از این فرض معلوم می‌شود که اختیار همسر یا شوهر نمودن در حقّ وی مثل سایرین جایز است و این بود تمام کلام در اعتبار علم اجمالی،

تشریح المسائل* مقام دوم از بحث پیرامون خنثی در رابطه با چه امری است؟

ج: پیرامون رفتار دیگران با خنثی می‌باشد

* مراد از عبارت (یقال: بجواز نظر کل ... الیها) چیست؟

ج: بیان رای و نظر برخی از فقهاء است بر جواز نظر هریک از زن و مرد به فرد خنثی بدین معنا که:

هریک از زن و مرد، از باب اینکه وقتی در باب علم اجمالی پای دو کس به میان آید هریک از آن دو وظیفه دارد به حساب خودش رسیدگی کند.

آنگاه

مرد می‌گوید: من شک دارم که آیا خنثی از جنس زنهاست تا غض نظر بر من واجب باشد یا از جنس زنها نیست تا واجب نباشد در نتیجه شک می‌کنم که آیا نگاه جایز است یا نه؟ پس اصالة الاباحة را جاری می‌کنیم. و همچنین است مسئله در زنها

* مراد از عبارت (و فیه ان عموم وجوب الغض ...) چیست؟

ج: نظر شیخ پیرامون رای مذکور با توجه به آیه شریفه ۳۱ در سوره نور است و حاصل مقصود اینست که می‌فرماید: اینجا جای اصالة الاباحه نیست. چرا؟

زیرا ۱- عمومی داریم مبنی بر اینکه، زنهای مؤمنه باید از همه انسانهای بالغ چشم بپوشند چه از زنها و چه از مردهای محرم و نامحرم و چه از خناثی؛

که زنها و مردهای محرم از تحت این عام استثناء و خارج گردیده است.

حال ما شک داریم که آیا خنثی هم از تحت این عام خارج شده است یا نه؟

در اینجا به اصالة العموم تمسک کرده و در نتیجه می‌گوییم: غض نظر از خنثی واجب است

۲- و عمومی هم داریم مبنی بر اینکه، غض نظر از همگان بر مردهای مؤمن واجب است چه مردهای دیگر و چه زنهای محرم و یا نامحرم و چه خناثی.

که مردهای مماثل و زنهای محرم از این عموم خارج شده‌اند،

ص: ۲۷۵

و لکن ما نسبت به خنثی شک داریم که آیا از تحت آن عموم خارج شده یا نه؟

در اینجا به اصالهٔ العموم تمسک کرده می گوییم: غض نظر از خنثی بر مردان واجب است.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (فتأمّل) چیست؟

ج: وجه تأمل اینست که، مخصّص در آیه شریفه از نظر مصداق مشکوک است و معلوم نیست که آیا خنثی از تحت کلّی افرد خارج است یا داخل در افراد است. و لذا در شبهات مصداقیّه دلیل خاص تمسک به اصالهٔ العموم درست نیست. در نتیجه می‌توان گفت: برای حکم به عدم جواز نگاه به خنثی نمی‌توان به عموم آیه تمسک نمود.

* بیان مطلب فوق چگونه است؟

ج: بدین گونه است که:

قبل از تخصیص، عام ظهور در عموم دارد و شامل خناثی هم می‌شود، لکن بعد از تخصیص عام، مخصّص در ما عدا الخاص ظهور پیدا می کند.

در نتیجه:

نسبت به مواردی که داخل در خاص‌اند به دلیل مخصّص عمل می‌شود.

و نسبت به مواردی که داخل در عام‌اند به عام عمل می‌شود.

و نسبت به فرد مشکوک نه به عام تمسّک می‌شود و نه بر خاص، پس لازم است احتیاط کرده و به خنثی نگاه نکنند.

* در رابطه با امر تناکح خنثی چه مباحثی مطرح است؟

ج: دو بحث مطرح است، از جمله اینکه:

۱- آیا خنثی می‌تواند زن اختیار کند یا نه؟

۲- آیا خنثی می‌تواند شوهر اختیار کند یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال اول چیست؟

ج: اینست که: خنثی حق ندارد که زن اختیار کند

* چرا شیخ مدعی است که خنثی نمی‌تواند زن اختیار کند؟

ج: به دو دلیل:

۱- خنثی شک دارد که آیا مذکر است تا اینکه بتواند زن اختیار کند یا نه؟

لذا، اصل عدم ذکوریت اجرا می کند.

* اگر اشکال شود که این اصل معارض است با اصل عدم انوثیت و در اثر این تعارض تساقط می کنند و لذا جای تمسک به این اصل نیست چه پاسخ می‌دهید؟

ص: ۲۷۶

ج: شیخ پاسخ می‌دهد که:

مراد ما از این اصل اینست که شرط تأثیر صیغه نکاح و ایجاد علقه زوجیت عبارت است از:

احراز ذکوریت و حال آنکه در اینجا این شرط محرز نمی‌باشد

و لذا شک می‌کند که آیا این انکحت و یا قبلت تأثیر می‌گذارد و علقه زوجیّت می‌آورد یا نه؟ پس استصحاب می‌کند عدم علقه زوجیت را، پس ازدواج برای او جایز نمی‌باشد

۲- دلیل دوم اینست که:

براساس آیه شریفه ... وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ* بر تمام مکلفین واجب است که عورت خود را از تمام زنها بپوشانند مگر از زن و کنیز خود.

حال: اگر خنثی شک داشته باشد که آیا این زن با این عقد همسر او شده است تا حفظ فرج از او واجب باشد یا نه، استصحاب می‌کند بقاء وجوب حفظ فرج را.

* کدام‌یک از دو اصل در دلیل اول و دوم موضوعی و کدام حکمی است؟

ج: اصل اولی موضوعی و اصل دومی حکمی می‌باشد.

* آیا به نظر شیخ خنثی می‌تواند شوهر اختیار کند؟

ج: خیر، زیراکه، اصل، عدم زن بودن او می‌باشد.

* اگر اشکال شود که این اصل عدم انوثیت معارض با اصل عدم ذکوریت است چه پاسخ می‌دهید؟

ج: پاسخ می‌دهیم که: مراد ما از این اصل اینست که:

شرط ازدواج احراز انوثیت است که در اینجا محرز نمی‌باشد.

لذا خنثی در تأثیر این اصل شک می‌کند، پس اصل عدم تأثیر و استصحاب عدم زوجیت جاری می‌کند، پس شوهر کردن برای او جایز نیست.

* فرضیه شیخ طوسی در باب ارث و رابطه آن با ما نحن فیه چه می‌باشد؟

ج: اینست که: در باب ارث فرضیه‌ای را عنوان نموده و سؤالاتی را مطرح کرده است که: اگر وارث میّت خنثای مشکل باشد درحالی‌که شوهر است چقدر ارث می‌برد و یا درحالی‌که زوجه است ارثش چه مقدار است؟

لذا از این نکته می‌توان فهمید که پس خنثی هم می‌تواند ازدواج کند

* پس مراد شیخ از (افهم چیست)؟

ج: شاید این باشد که سخن شیخ صرف فرضیه است و دلیل بر وقوع نمی‌باشد.

پایان شرح کتاب القطع

و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته

ص: ۲۷۷

ص: ۲۷۹

***

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَیْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹